ديكارت

مبادئ الفلسفة



ترجمه وقدم له وعلق عليه

الدكتور عثمان أمين

ديكارت

مبادئ الفلسفة

ترجمه وقدم له وعلق عليه

الدكتور عثمان أمين

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب
بجامعة القاهرة

١٩٦٠

ملتزم التوزيع
مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع عدلي - القاهرة

مبادئ الفلسفة

إهـــداء

إلى روح الفيلسوف الصادق الصديق

يوسف كرم

وأسأل الله له الغفران والرضوان

عثمان أمين

تقديم

بقلم مترجم الكتاب إلى العربية

١ — دواعي نشر كتاب المبادئ :

كتاب « مبادئ الفلسفة » الذي يسعدني اليوم أن أقدمه إلى قراء العربية أحد المؤلفات الفلسفية التي ما تزال ذات مكانة ممتازة ، لا في تاريخ الفلسفة الديكارتية فحسب، بل في تاريخ الفلسفة على العموم . ألفه صاحبه على أثر الحملة العنيفة التي شنها عليه التقليديون من أنصار الفلسفة المدرسية ، تلك الحملة التي لم تقتصر على اختيار ميدانها في وطنه فرنسا بل تجاوزتها إلى هولندا — ولقد أشار الفيلسوف إلى هذه المعركة التي لا هوادة فيها حين كتب إلى صديق له يقول : « لقد صممت

على أن أكتب مبادىء فلسفتى قبل أن أبرح هذا البلد ، وربما نشرتها قبل انقضاء عام . وقصدى أن أكتب عرضا مرتبا لدروس من فلسفتى فى صورة دعاوى أقتصر فيها على ذكر جميع النتائج التى انتهيت إليها ، والدواعى الحقيقية لها . وهذا أمر أظننى أستطيع أداءه فى كلمات قلائل . وأود أن أطبع فى الكتاب نفسه دروسا فى الفلسفة التقليدية كفلسفة الأخ « أوستاش » مع تعقيباتى على كل مسألة . . . . . وربما وازنت فى النهاية بين الفلسفتين المتعارضتين . ولكنى أسألك ألا تذكر لأحد شيئاً عن قصدى هذا حتى يتم لى نشر ميتافيزيقاى » .

بعد ذلك بقليل نشر ديكارت ميتافيزيقاه التى أشار إليها فى العبارة السابقة وهى كتابه « التأملات فى الفلسفة الأولى » . وحدث أن ألف الأب « بوردان » كتابا سخر فيه من التأملات الديكارتية ، عاقداً العزم — كما يقول — « على أن يضيع مالمؤلفها من شهرة فى روما وفى كل جهة أخرى » .

وتساءل اليسوعيون عن موقف ديكارت من تحدى « بوردان» وعهدوا إلى الأب « مرسن» أن يكشف لهم عن نية ديكارت. فكتب ديكارت رداً عليه يقول : « لقد عدلت عما كنت نويته من نقض تلك الفلسفه — أى المدرسية — لأنى أرى أن مجرد نهوض فلسفتى يقوض الفلسفة المدرسية تقويضا لا تحتاج بعده إلى تفنيد آخر »[1] .

وإذن فقد قنع ديكارت لتقويض الفلسفة المدرسية بنشر كتابه « مبادىء الفلسفة » متوخيا فيه أن يبسط مذهبه « على ترتيب خاص يجعل تعلمه ميسورا » ، ومؤملا أن « يتحقق الناس بالتجربة أن آراءه ليس فيها شىء مما قد يخشاه رجال التعليم ، بل سيجدون فيها نفعاً واصلاحاً كبيراً » .

وظهر الكتاب الموعود بامستردام فى ١٠ يوليو سنة ١٦٤٤ بعنوان هذا نصه : « مبادىء فلسفة رنيه ديكارت»

(١) راجع كتابنا «ديكارت» . الطبعة الرابعة القاهرة ١٩٥٧ ص ٥١ — ٥٣ .

« Renati Descartes principia philosophiae » .

كتبه ديكارت باللغة اللاتينية ، وقام الأب « بيكو » بوضع للكتاب ترجمة فرنسية راجعها ديكارت ونشرت بباريس سنة ١٦٤٧ بالعنوان التالى :

« Principes de la philosophie, écrits en latin par René Descartes et traduits en français par un de ses amis »

وبعث ديكارت إلى مترجم الكتاب رسالة هامة جعلها بمثابة المقدمة للترجمة الفرنسية ، أوضح فيها الخلاف بين الفلسفة القديمة والفلسفة الجديدة ، والميزات التى توجد فى فلسفته ، وفضلها فى تقدم المعارف البشرية تقدما مضطرداً غير محدود .

وأهدى ديكارت كتاب المبادىء إلى الأميرة « اليزابيث » وهى كبرى بنات الناخب البالاتينى « فردريك الخامس » الذى ملك على بوهيميا مدة قصيرة : وأما هى « اليزابيث

ستيورات ، ابنة جاك الأول ملك انجلترا . ولقد كانت الأميرة اليزابث على جمال نادر وأخلاق رصينة وذكاء متوقد لا يخلو من القلق ، وحظ من الثقافة المتينة المنوعة ، هذا إلى دراية وحذق للعلوم الرياضية والفلكية والطبيعية . واتصلت الأميرة بالفيلسوف عن طريق المراسلات : فكانت تستشيره لا فى الصعوبات التى كانت تلقاها فى المسائل العلمية فحسب بل فى شئونها الخاصة . وكان ديكارت يقدر الأميرة تقديراً عالياً لما امتازت به من صفات نادرة . ونعتقد أن الفلسفة كسبت كسبا عظيما من تلك الصلة وما استتبعته من مراسلات ذات قيمة . فإذا كانت كتب الفيلسوف توقفنا على ديكارت الميتافيزيقى والعالم، فإن رسائله إلى الأميرة تكشف لنا عن جوانى الرجل ودخيلته . وهذا ما يجعل لها أهمية فريدة : فإن كل مذهب لا يساوى فى الحقيقة إلا ما يساوى صاحبه وما وضع فيه من نفسه .

وكان فى نية ديكارت أن يجعل كتاب المبادىء فى ستة أجزاء :

« مبادىء المعرفة ـ مبادىء الأشياء المادية ـ السماء ـ الأرض ـ النبات والحيوان ـ الإنسان » .

ولكنه لم يستطع إتمام الجزئين الأخيرين لقلة ما لديه من التجارب ، فقنع بالأجزاء الأربعة الأولى التى يشمل أولها الميتافيزيقا ، ويشمل ثانيها وثالثها ورابعها الفيزيقا المؤسسة على تلك الميتافيزيقا .

فكتاب المبادىء ينقسم إذن أربعة أجزاء : الأول وعنوانه : « مبادىء المعرفة البشرية » يحوى على التقريب ما يحويه كتاب التأملات لولا أنه بأسلوب آخر ، ولولا أن ما وضع فى الواحد مطولا وضع فى الآخر مختصراً وبالعكس ، والجزء الأول هذا ، إذا قيس بالثلاثة الأخرى ، وجد عبارة عن نحو عشر الكتاب كله ، وهو أقل قدر من الميتافيزيقا لازم لكل فيزيقا فى ذلك الوقت .

والجزء الثانى وعنوانه « مبادىء الأشياء المادية » يبين ديكارت فيه لِمَ لم يعتبر الأجسام إلا مادة ممتدة طولاً وعرضاً وعمقاً ، ولِمَ لَم يعتبر فى تغيراتها المتعاقبة إلا حركات خاضعة لبعض قوانين بسيطة جداً .

وعنوان الجزء الثالث : « فى عالم الشهادة» Du monde visible وهو بحث فى الميكانيكا السماوية ، يصف ديكارت فيه حركة الأرض والكواكب الأخرى حول الشمس ...

وعنوان الجزء الرابع : «فى الأرض» ويفسر فيه ديكارت الثقل وظاهرة المد والجذر وخواص المغناطيس إلخ . وينفى الجذبة بين الأجسام ، لأن فكرة الجذبة فكرة مبهمة .

٢ — ماهية الفلسفة ومقصدها عند ديكارت :

(١) ما ماهية الفلسفة عند ديكارت وفيم تبحث ؟

يرى ديكارت أن الفلسفة هى دراسة الحكمة . والحكمة علم واحد كلي ، هي تفسير جامع للكون أو هي نظام شامل

للمعرفة البشرية . وليست الفلسفة مجرد مجموعة معارف جزئية خاصة وإنما هى علم المبادىء العامة ، يعنى أنها علم للأصول التى هى أسمى ما فى العلوم . وإذن فالفلسفة عند ديكارت يدخل فيها علم الله وعلم الطبيعة وعلم الإنسان ، لكن دعامة الفلسفة عنده إنما هى فى الفكر المدرك لذاته والذى هو فى ذاته مدرك الموجود الكامل أى الله منبع كل وجود والضامن لكل حقيقة .

والفلسفة عند فيلسوفنا نظر وعمل . لكن النظر هو بمثابة الأساس الذى يقوم عليه العمل . ولقد بين ديكارت نفسه ماهية الفلسفة وموضوعها فى مقدمة كتاب المبادىء قال : « لفظ الفلسفة هذا معناه دراسة الحكمة . وليس معنى الحكمة قاصراً على الحيطة والتبصر فى الأمور ، بل تفيد أيضاً معرفة كاملة لجميع الأشياء التى يستطيع الإنسان معرفتها إما لهداية حياته أو للمحافظة على صحته أو لاختراع جميع الفنون »[1] .

(١) ديكارت : مبادىء الفلسفة — المقدمة (طبع باريس ٧) .

وإذن فليست غاية العلم عند ديكارت مقتصرة على المعرفة بل إن من غاياته أن يكفل للإنسان الراحة والهناء . ولعل فكر ديكارت في هذا الموضع أقل سمواً من فكر أرسطو الذي جعل من براءة النظرة وخلوها من المنفعة طابع الفلسفة . على أننا ينبغي ألا نسرع في الحكم على ديكارت . فهو نفسه يضيف إلى ما تقدم قوله : « ينبغي على البشر الذين جزؤهم الرئيسي هو الذهن أن يوجهوا أكبر قسط من عنايتهم إلى طلب الحكمة التي هي غذاؤه الصحيح ... وليس من النفوس نفس مهما بلغت من قلة النبل تظل متعلقة بأمور الحواس تعلقاً كبيراً يحول دون انصرافها عنها أحياناً ، مؤملة خيراً آخر أكبر ، وإن كانت تجهل في الأغلب ماهية ذلك الخير ... وهذا الخير الأسمى إذا اعتبر بالنور الطبيعي دون نور الإيمان ، لم يكن شيئاً آخر غير معرفة الحقيقة بواسطة عللها الأولى ، أعني الحكمة »[١]

(١) مبادىء الفلسفة : مقدمة (طبع ليار ص ٩) .

وكيف الوصول إلى تلك المعرفة ذات القيمة الكبرى ؟

يرى عامة الناس ، بل أغلب الفلاسفة ، أن المعرفة على أربعة ضروب :

« الضرب الأول لا يحوى إلا معانى بلغت من الوضوح بذاتها أن كان تحصيلها ممكننا من غير تأمل » (ولعل ديكارت قد خطر بباله هنا المعانى الرياضية) . « والثانى يشمل كل ما توقفنا عليه تجربة الحس . والثالث ما تفيدنا إياه المحادثة مع غيرنا من الناس . والرابع مطالعة الكتب » [١] .

ويلاحظ أن ديكارت لم يضمّن فى إحصائه عمليات الاستدلال . على أن من الصعب علينا أن نقبل ذلك التقييم الذى يضع محادثة الناس ومطالعة الكتب فى مستوى واحد مع حدس المعانى الرياضية والتجربة . ولكن تلك الأضرب ليست إلا الصور الدنيا للمعرفة : فلكى تكون المعرفة كاملة ينبغى أن تكون مستنبطة من العلل الأولى . ومهمة الفيلسوف هى البحث عن تلك العلل أو المبادىء : « لقد وجد فى كل زمان

(١) مبادىء الفلسفة — المقدمة . (طبع ليار ص ١٠)

رجال عظماء حاولوا أن يجدوا مرتبة خامسة لبلوغ الحكمة، هى أسمى وأوثق ولا يعـــدلها شىء من المراتب الأربع الأخرى: وهى طلب العلل الأولى للمبادىء الحقة التى بها يكون بمقدور الإنسان أن يستنبط أسباب كل ما يستطيع أن يعرف. وأولئك الذين جدّوا فى هذا المطلب هم الذين سماهم الناس فلاسفة».

وماشرائط تلك المبادىء الأولى؟

ينبغى أن يتوافر فى تلك المبادىء شرطان: الأول أن تكون من الوضوح والبداهة بحيث لا يشك الذهن فى حقيقتها إذا جدّ فى النظر فيها - والثانى أن تعتمد عليها معرفة الأشياء الأخرى: فلا تتم تلك المعرفة بدونها، فى حين أن المبادىء يمكن معرفتها بدون تلك الاشياء: «ينبغى أن نستنبط من تلك المبادىء الأولى معرفة الاشياء التى تعتمد عليها بحيث لا يكون من سلسلة الإستنباطات التى نقوم بها شىء إلا وهو شديد الجلاء» [1]

(١) المبادىء: المقدمة ص ١٥

وعلى ذلك يكون منهج الفلسفة هو المنهج الاستنباطى ومعيارها الوضوح والتميز وربط المعانى .

(ب) والفلسفة عند ديكارت واحدة ، ولكنها لسهولة التعليم تنقسم عدة أجزاء :

« الجزء الاول هو الميتافيزيقا التى تشمل مبادىء المعرفة التى من بينها تفسير أهم صفات الله ، ولا مادية نفوسنا ، وجميع المعانى الواضحة البسيطة التى هى فينا . والثانى الفيزيقا التى ينظر فيها على العموم بعد إيجاد المبادىء الصحيحة للاشياء المادية ، كيف نشأ الكون كله ، ثم على الخصوص ما طبيعة هذه الأرض وجميع الأجسام التى توجد عليها كالهواء والماء والنار والمغناطيس . وبعد ذلك نحتاج إلى أن نفحص أيضاً على الخصوص عن طبيعة النبات وطبيعة الحيوان وبالأخص عن طبيعة الإنسان لكى نستطيع بعد ذلك أن نجد العلوم الأخرى التى فيها منفعة له — ولذلك كانت الفلسفة كلها كشجرة جذورها الميتافيزيقا ، وجذعها الفيزيقا ، والفروع

التى تخرج من هذا الجذع هى جميع العلوم الأخرى التى ترجع الى ثلاثة علوم كبرى هى الطب والميكانيكا والاخلاق وأقصد الأخلاق الأرفع والأكمل التى تفيد معرفة تامة بالعلوم الأخرى. ولذلك كانت هى أقصى مرتبة من مراتب الحكمة»(١)

فلنلاحظ أن ديكارت قلب النظام المعهود فى المعرفة البشرية وجعل من الميتافيزيقا مدخلا إلى الميكانيكا وإلى الطب وإلى الاخلاق : فالميتافيزيقا عند ديكارت إنما تمدنا بالمبادىء الاولى للأشياء، ويشتق من الفيزيقا علمان عمليان أو فنان هما الميكانيكا والطب، وأخيرا يشتق من الفلسفة كلها علم الأخلاق الصحيح الذى هو آخر مراتب الحكمة والذى هو عبارة عن الحياة على وفاق مع نظام العالم وإخضاع إرادتنا لنظام الأشياء .

(ج) ارتاع ديكارت لما شاهد من عقم الفلسفة المدرسية

(١) المبادىء : المقدمة — (طبع بارس ٢٠ — ٢١)

وبعدها عن الحياة العاملة ، وأيقن أن الفلسفة يجب أن يكون لها غرض عملى ، يجب أن يفيد منها الإنسان فى إصلاح معاشه . وقد تبدو لأول وهلة على فلسفة ديكارت صبغة نظرية بحتة ، لكن الحقيقة أن ديكارت لم تفارقه المشاغل العملية أبداً : فقد أراد أن يقيم علما طبيا مؤسساً على العقل ، وكان دائم العناية بالأخلاق . كتب إلى شانو : « إن أمثل السبل لكى نعرف كيف ينبغى أن نحيا هو أن نعرف أولاً من نحن ، وما العالم الذى نعيش فيه ، ومن هو خالق هذا الكون الذى فيه مقامنا » .

ولقد أصر ديكارت فى القسم السادس من كتاب « المقال فى المنهج » على ذلك الاتجاه العملى الذى يجب أن توجه إليه الفلسفة . وبين هذه الأفكار وأفكار « بيكون » مشابهة عجيبة : « بدلاً من تلك الفلسفة النظرية التى تعلم فى المدارس ، يمكن أن نجد فلسفة عملية نستطيع بها إذا عرفنا قوة الهواء وفعله ، وفعل النجوم والسماوات وجميع الأجسام الأخرى

التى تحيط بنا ، وكذلك الحال فى جميع المهن التى يمارسها صناعنا، نستطيع أن نستعملها على ذلك النحو فى جميع الاستعمالات التى اختصت بها ، فنجعل بها أنفسنا سادة لهـــا مسيطرين عليها »[1]

وفضل التفلسف عند ديكارت ليس مقصوراً على سمو النظر وشرف المرتبة ، بل إن فيه أيضا منفعة عملية. والفلسفة ضرورية لإصلاح أخلاقنا ولهداية حياتنا ، إذ ترشدنا إلى ماهية الخير الأسمى . وديكارت يميز هنـــا كما فعل الرواقيون نوعين من الخيرات : خيرات ليس أمرها بأيدينا ، وخير هو فى مقدورنا . والخيرات من النوع الاول ليست هى الخير الحق . وقد قال ديكارت : « الخير الأسمى لكل واحد عبارة عن التصميم على فعل الخير ، وما يحدثه ذلك من رضىً فى النفس : ولا أرى غيره خيراً يعدله فى جلال قدره ويكون بمقدور كل واحد : فإن خيرات البدن والحظ

(١) ديكارت : «المقال فى المنهج» القسم السادس

واليسار ليست على الإطلاق فى مقدورنا». ولا يرى ديكارت فرقا بين الخير الأسمى وبين معرفة الحق. قال فى المقال: «إرادتنا لا تتجه إلى الإقبال على شىء أو الانصراف عنه إلا بقدر ما يمثله لنا ذهننا حسناً أو قبيحاً. ويلزم عند ذلك أنه يكفى أن نحكم على الأشياء حكماً حسنا ليكون فعلنا حسناً». وإذن فليس هنالك حقيقة علمية وحقيقية أخلاقية. فالإرادة توجهها الأفكار، وهى تحسن حين تدبرها أفكار واضحة متميزة، وتسىء حين تتجه بأفكار غامضة مبهمة. وإذن فالعلم والفضيلة شىء واحد، والخطأ والرذيلة أمران متماثلان. إنما قاعدة إرادتنا هو أن نريد نظام العـــالم، «ولا شىء هو فى تمام إستطاعتنا إلا أفكارنا». فإذا صح ذلك وجب أن نسعى لتغيير رغباتنا بدلاً من محاولة تغيير نظام العالم. ويترتب على ذلك أن الفضيلة واحدة وأن من كان له فضيلة فله جميع الفضائل.

ونحن نتبين فى نظرات ديكارت هذه مشابهة للنظرات الأخلاقية التى عرفناها عند سقراط والرواقيين .

والواقع أن النظرة الديكارتية إلى الفلسفة إنما هى فى صميمها نظرة قدماء الفلاسفة وأغلب فلاسفة القرون الوسطى · وديكارت فى هذا كله مازال يمت إلى الماضى بسبب وثيق . وكل ما هنالك من فرق عميق بين القديم والحديث إنما نجده فى المنهج الفلسفى الجديد ومن ثم فى النتائج التى نتجت عنه . وفلسفة ديكارت قد اتخذت أيضاً صورة استدلالية استنباطية : فسنرى أنه من المبدأ الأول للأشياء تستخرج الأشياء بحركة متصلة من حركات الفكر. لكن ديكارت إنما وضع نصب عينيه أن لا يستخدم إلا مبادىء هى من البداهة والوضوح بحيث لا يستطيع العقل أن يشك فى صحتها · وهذه البداهة والوضوح سيذيعان بالضرورة فى سلسلة الأشياء التى تستخلص من تلك المبادىء .

٣ — الجزء الأول من « مبادئ الفلسفة »

إن المكان الذى يخص به ديكارت الميتافيزيقا كثير الدلالة على منحى الفيلسوف . كانت الكتب المستعملة فى المدارس والمعاهد تضع الميتافيزيقا بعد الفيزيقا ، أعنى كانت تضعها آخر الدروس . فمثلا كتاب « الأخ أوستاش دو سان پول » « Fr. Eustache de St.Paul المسمى .

Summa philosophiae, quadripartita. De rebus» Dialecticis, Moralibus, Physicis & Metaphysicis »

ظاهر فى ترتيبه أن الجزء الأول يشمل المنطق والثانى الأخلاق والثالث الفيزيقا والرابع الميتافيزيقا . فالميتافيزيقا تقع فى النهاية فى هذا الكتاب ، وكذلك شأن الفلاسفة الإسلاميين كابن سينا ... لكن ديكارت قد خالف ذلك مخالفة ظاهرة فبدأ بالميتافيزيقا . وهذا القلب للترتيب التقليدى كان بمثابة ثورة فى عهد الفيلسوف : فلم تعد الفلسفة عبارة عن الارتفاع عن الأشياء المشهودة إلى غير المشهودة ،

ومن العالم إلى الله ، باعتبار أن الميتافيزيقا مرتبة عالية لا نجد فوقها إلا العلم الأعلى أو اللاهوت ، وإنما الفلسفة تفسير للعالم بواسطة المبادىء التى تكفلها لنا الميتافيزيقا . وليس من الضرورى أن تنصرف الفلسفة عن اللاهوت . ولكن تلك المعرفة العالية ليست مع ذلك هى قصد الفلسفة ؛ إنما تنزع الفلسفة إلى علم الطبيعة ومقصدها الأكبر أن تعطى لعلم الطبيعة المبادىء التى هو بحاجة إليها.

نجد إذن فى الجزء الأول من المبادىء ما كان موضوع كتاب التأملات[1] . وديكارت يعنون هذا الجزء قصداً «مبادىء المعرفة» ؛ على أن ترتيب الموضوعات لم يتغير إلا فى نقطة واحدة : فدليل وجود الله من ماهيته لم يعد هنا الدليل الثالث بل الأول ، باعتبـــاره أقرب الأدلة إلى الحدس . والدليلان الآخران لا يأتيان إلا بعد ذلك : دليل وجود الله من فكرته فى ذهننا ، ودليل وجود الله من وجود ذهننا

(١) راجع ترجمتنا العربية للتأملات : الطبعة الثانية — القاهرة ١٩٥٦

مع فكرة كهذه (المواد ١٤ ، ١٥ ، ١٦ الدليل الأول ؛ والمواد ١٧ ، ١٨ ، ١٩ الدليل الثانى ؛ والمواد ٢٠ ، ٢١ الدليل الثالث) .

أما التشبيه المأخوذ من فكرة آلة صناعية وهى الفكرة التى تحتاج إلى علة تفسرها فلم يكن موجوداً إلا فى الردود على الاعتراضات لا فى التأملات ، وأدخله ديكارت فى المبادىء (مادة ١٧) . وفى بقية ذلك اتبع ديكارت فى كتاب المبادىء الترتيب الذى اتبعه فى كتاب التأملات . وإن بين الكتابين تجاوباً وعلى الخصوص بين الخاتمة والفاتحة : ففى الناحيتين تعالج مسألة الخطأ ، لا على العموم (فإن نظرية الخطأ فى مكانها خلال المناقشة) بل الأخطاء الحقيقية التى نقع فيها أثناء البحث عن الحقيقة ، مع إحصائها فى البداية وفى النهاية ذكر عللها وعواقبها وهى إفساد الفلسفة : وآية ذلك التعاليم المدرسية . ومع ذلك فديكارت يبين هنا بأوضح مما قد بينه فى التأملات نصيب الكسب وحرية الاختيار : يفسر الخطأ بضعف الإرادة التي تتراخي ، والشك الذي

هو كتحرر الذهن هو فعل من أفعال النشاط تمسك به الإرادة زمام نفسها (المواد : ٣١ — ٤٤) .

ويصرّ فيلسوفنا أكثر مما فعل على فكرة « اللامتناهى » فى حين أنه فى التأملات قد مال إلى اعتبار الله الموجود الكامل . ومع ذلك فبين الكتابين فرق عظيم، ولو تتبعناه إلى النهاية لأدى إلى توجيه الميتافيزيقا وجهة الأخلاق أكثر من توجيهها وجهة العلم . لكن ديكارت لا يقدر وقوع أمر كهذا ، وإنما تقوده فكرة اللامتناهى إلى تفسيرين كلاهما أدخل فى باب العلم : اللامتناهى فى العظم . فضاء يضاف إلى فضاء بلا وقوف عند حد ؛ واللامتناهى فى الصغر : مادة تنقسم بلا تناه (المواد ٢٦ و ٢٧) فمن الجهتين ينفتح مجال واسع أمام الذهن لمعرفة الكون . ولكن ديكارت قد استعمل الحيطة فاستعاض عن « اللامتناهى » (ذلك اللفظ الخطر) بلفظ « اللامحدود » indéfini . وهو فى هذا لم يفعل أكثر من أتباع ذهنه فى ميله الطبيعى ، لقد كان يشعر بأن ذهنه متناه .

فكل تأكيد سواء كانت الأشياء لا متناهية أو لم تكن ؛ يجعل الذهن مساوياً للانهائية الله ، وذلك ادعاء باطل . على أن ذلك الموقف المتحوط الحذر كان يلائم أخلاق ديكارت: فهو يتجنب الفصل فى ذلك الموضوع الخطر ، موضوع لاتناهى العالم ، ولا يرد بشأنه على رجال الدين بل أنه يتفادى كل سؤال مقحم محرج من جانبهم . وبهذا يستبعد الصعوبات العلمية التى قد تنجم عن اعتبار العلل الغائية (مادة ٢٠ ، ٤٠ ، ٤١) . إن ذهننا لا يستطيع فى تبجح سخيف أن يدعى المقدرة على النفاذ إلى مقاصد الله . وهو يستبعد أيضاً كل صعوبة لاهوتية تنتج من سبق التدبير الإلهى ، ذلك السبق المتنافى ، فيما يظهر ، مع الحرية الإنسانية . ولقد نبهه جاسندى إلى ذلك الأمر؛ ولقد عاد ديكارت إليه فى كتاب المبادىء وإن كان قد تعرض لبيان وجهة نظره فيه من قبل .

وربما جاز لنا أيضاً أن نعزو إلى حيطة ديكارت منحه التعاليم المدرسية قسطاً كبيراً من العناية فى الجزء الأول

من المبادىء : فهو يعالج مشكلة « الكليات » ويعيد الكلام في « التقسيمات الحقيقية والصورية والعرضية »[1] التي كان قد تعرض لها من قبل في نهاية رده على « كاتيروس »[2] وكأن ديكارت قد أراد أن يبسط فلسفة تعطي الجواب الشافي عن كل مسألة . من أجل ذلك لا نراه يرفض المسائل التي كانت لها منزلة الشرف عند المدرسيين ، بل يعالجها على طريقته ، مبيناً أن فلسفته تستطيع أيضاً أن تحلها ، إذ أن فلسفة جديدة لا تحل محل الفلسفة التي تريد تقويضها إلا إذا استخدمت انقاضها كمواد وأدوات لمبانيها الخاصة .

* * *

لم يكن تاريخ الفلسفة في القرن السابع عشر علماً وكانت فكرة الناس عن مذاهب القدماء من أبسط الفكرات ، إلا أنها صحيحة مضبوطة . ويقسم ديكارت قدماء الفلاسفة

(١) المبادىء مواد ٥١ الى ٦٥

(٢) مؤلفات ديكارت ، طبع آدم وتانري م٨ ص٢٤ — ٣٢

شيعتين : الذين يشكون وليسو باقل الناس حكمة ، والذين يدعون ، من غير حق ، أنهم على يقين . وعلى هذا النحو يقسم « بسكال » الناس إلى شكاك وقطعيين[١] .

لم يقتصر ديكارت على أن جعل من الطائفة الأولى الأكاديميين بل جعل منهم أيضاً أسلاف الأكاديميين حتى أفلاطون وسقراط نفسه ؛ وهو يمتدحهم لأنهم أقروا بسذاجة أنهم ما عرفوا حقاً بل شبيهاً بالحق . ولا ننسى النصيب الذي جعله ديكارت لهذا المذهب فى فلسفته : إذ هو يفتتحها بالشك . وديكارت يؤيد أولا قضية الشكاك فى ظاهر الأمر ولكنه سرعان ما يرجع ويفارقهم فرقة نهائيـــة . لكن الفلاسفة الآخرين أقل صراحة من الشكاك فى نظر ديكارت : هم يعلنون أنهم مالكون للحق ، ويرون حقاً مبادئ ليست كذلك ولعل ديكارت يقصد هنا أرسطو مع أنصاره المحدثين وديمقريطس . وديكارت منصف لتلك

(١) « حديث بسكال مع مسيو دوساسي »

الفلسفة الثانية : فإن المبادئ التى يتخذها هو كالامتداد والشكل والحركة توجد من قبل عند ديمقريطس وعند أرسطو نفسه ، ولكنها مخلوطة بفروض أخرى تفسد حقيقتها ؛ ويستخلصها ديكارت من تلك اللوثة المنكودة ويجلى ما لتلك المبادئ من بداهة . وعلى هذا النحو يستعمل فيلسوفنا من المذاهب القديمة القسم القطعى والقسم الارتيابى ويدخلهما فى مذهبه فيطبعهما بطابع جديد : ذلك أننا نجد ديكارت يأخذ أسباب الشك فيبررها هذه المرة ويحملها إلى القمة ، ولكن ينتهى الأمر بأن تتقوض تلك الأسباب من نفسها . ومن جهة أخرى نجد أسباب اليقين تكسب قوة لم تكن لها قط من قبل . من أجل هذا تجيب فلسفة ديكارت عن التعريف الذى كان أطلقه عليها أولاً والذى وضع شرطين كافيين : الموضوع الكامل وبداهة المبادئ ثم إمكان استخلاص جميع المعلومات التى توجد فى الطبيعة ، وبعبارة أخرى هى مزج موفق بين الفيزيقا والرياضة :

وها هنا نجد الإصلاح الكبير بل الثورة التى قام بها فيلسوفنا : فهو لم يكف عن التصريح بذلك فى كتاب المبادىء فى خاتمة الأجزاء الأربعة وفى كل لحظة فى صلب الكتاب . وهنالك شخص على الأقل قد فهم ذلك وبين بوضوح مدى ذلك العمل وهو الأب « بيكو » [1] وهو يذكر بحق أن الفيزيقا كانت إلى عهده هى علم الطبيعة كله وأن الرياضة لم تكن إلا جزءاً منها بين أجزاء أخرى كثيرة . ولكن ديكارت قد قلب ذلك النظام : فالرياضة أصبحت على يديه كل شىء ولن تكون الفيزيقا إلا جزءا .

والموضوعات التى تدرسها الرياضة تشمل عدداً لامتناهيا من الممكنات . والعالم الحقيقى الواقع إنما هو أحد هذه الممكنات وهو خاضع لنفس القواعد ولنفس القوانين التى تخضع لها جميع العوالم الأخرى . وإذن فلكى نفهم العالم الواقع جيداً ينبغى أولاً أن نعرف قوانينه . وهكذا تستعاد حقوق الرياضة وامتيازاتها ؛ وبفضل الرياضة تستطيع الفيزيقا ، إذ

(١) ديكارت . « رسالة الانفعالات » ، المقدمة .

ترضى بأن تصبح تابعة لها، أن تدعى لنفسها شرف العلم الصحيح. وقبل ذلك قال غاليليو بأن الرياضة هى اللغة الكلية التى نستطيع بها وحدها أن نقرأ الحروف التى كتب بها الكون. وديكارت يستعمل تشبيها من هذا القبيل: يقول بأن هذا العالم كاللغز والرياضة تعطينا المفتاح؛ أو هو مكتوب بحروف جفرية والرياضة تعطينا الجفرة: ولكن أهى الجفرة الصحيحة الحقيقية الواقعية؟ ما علينا بعد هذا إذا كنا بها نستطيع أن نترجم عن الأشياء أو أن نفسرها. أجل إن الآثار التى نشاهدها فى هذا العالم يمكن أن تتحقق بوسائل غير ما نظن. ولكن هذه معقولة لنا، وتلائم حاجاتنا. وإذن فهى لنا كالوسائل الصحيحة وتحل عندنا محل الوسائل الحقيقية التى لا نعرفها. بل إذا استطعنا يوما أن نعرف الوسائل الحقيقية لوصح أنها موجودة وليست خرافة، فلسنا نكسب من ذلك شيئاً، لا للنظر - مادمنا قد كسبنا بدونها من قبل معرفة للأشياء صحيحة واضحة متميزة؛ ولا للعمل - مادامت تلك المعرفة تمكننا من أن نؤثر على الطبيعة[1]. فالواقع هو كله عندنا فى الفكرة الواضحة

(١) «مؤلفات ديكارت» طبع آدم وتانرى م ٣ ص ٣٢٧

المتميزة ، وهى ماهية الحقيقة وجوهرها. والكلمة الأخيرة فى تلك الفيزيقا كما كان الحال فى المتيافيزيقا عند ديكارت هى « المثالية الجوانية » . وفيلسوفنا يريد اليقين المطلق التام - فهو يستدل تبعاً لذلك، وهو أخيراً يلتجىء إلى الموجود الكامل كما لو كانت قضيته خاسرة - قال : « ان الشك فى عقلنا أو فى فكرنا بمثابة العيب فى حق الله »[1]

هذا وقد راعيت فى الترجمة على العموم أن تكون مطابقة لأصلها اللاتينى الذى كتبه ديكارت ، وإن كنت قد رجحت فى بعض المواضع صياغة الترجمة الفرنسية التى راجعها الفيلسوف قبل نشرها .

ولا يفوتنى هاهنا أن أنوه بطبعتين للمبادىء بالفرنسية انتفعت بهما فى تعليقاتى على الكتاب : الأولى طبعة « لوى ليار » والثانية طبعة « دوراندان » .

القاهرة أبريل ١٩٥٩ عثمان أمين

(١) « مؤلفات ديكارت » م ٣ ص ٩٩ و م ٩ـ (القسم الثانى) ص ١٢٣ مادة ٧، ٢٢

إهداء

إلى حضرة صاحبة الشوكة[1]

الأميرة إليزابث

كبرى بنات فردريك ، ملك بوهيميا ، وكونت پالاتينا والأمير الناخب للامبراطورية

سيدتى :

إن أعظم نفع ظفرت به من المؤلفات التى نشرتها من قبل هو أنى قد نلت بسببها شرف الالتفات إلى من سموك ، وحظيت حيناً بالتحدث إلى جنابك : فتيسر لى بهذا أن أتبين فى شخصك خصالا قيمة نادرة

---

(١) « صاحبة الشوكة » (Sérénissime) لقب كان يمنح لبعض الشخصيات العالية ولبعض الولايات .

جعلتني أعتقد أنني أسدى خدمة للجمهور إذا أنا قدمتها إلى الخلف قدوة تحتذى . لا يليق بى أن أتملق أو أن أكتب أشياء ليس لى بها معرفة يقينية ، وعلى الخصوص فى الصفحات الأولى لهذا الكتاب ، الذى قصدت فيه إلى أن أضع مبادىء جميع الحقائق التى يستطيع الذهن الإنسانى أن يعرفها . وإن التواضع الكريم الذى نراه متألقاً فى جميع أفعال سموك يجعلنى على ثقة من أن الكلام البسيط الصريح الذى ينطق به رجل لا يكتب إلا مايعتقد ، سيلقى لديك من الارتياح أكثر مما تلقى خطب الثناء المنمقة بعبارات التفخيم ، التى يعمد إليها من درسوا فن المديح . ولهذا لن أضع فى هذه الرسالة شيئاً ما لم تكن التجربة والعقل قد جعلتانى مستيقنا منه . وسوف أكتب فى الديباجة كما فى بقية الكتاب على النحو الذى يلائم الفيلسوف .

إن هناك فرقا بين الفضائل الحقيقية والفضائل التى

ليست إلا ظاهرية ، كما أن هنالك فرقاً كبيراً بين الفضائل التى تصدر عن معرفة الحقيقة معرفة صحيحة والفضائل التى تكون مصحوبة بالجهل أو بالخطأ . والفضائل التى أسميها ظاهرية ليست فى حقيقة الأمر إلا رذائل .

ولكن من حيث إنها ليست من الشيوع بقدر الرذائل الأخرى التى هى أضداد لها ، ومن حيث إنها أبعد عنها من الفضائل التى تشغل منزلة وسطى ، فقد جرت عادة الناس أن يقدروها أكثر مما يقدرون هذه الفضائل . ولذلك لما كان عدد من يخافون المخاطر خوفاً شديداً جداً أكثر من عدد من يخافونها قليلا جداً ، غلب على الناس أن يقابلوا بين التهور والاستحياء كما يقابلون بين فضيلة ورذيلة ، وزاد تقديرهم للتهور على تقديرهم للشجاعة الحقيقية . ولذلك أيضا وجدنا المبذرين يمدحون عادة أكثر مما يمدح أهل السخاء ، ووجدنا الأخيار المخلصين حقا لا ينالون من الاشتهار بالبر والتقوى قدر ما ينال المخرفون والمنافقون .

وكثير من الفضائل الحقيقية لا تصدر عن معرفةحقيقية بل إن منها ما يصدر أيضاً عن نقص أو خطأ : فغالباً ماتكون البساطة علة لرقة القلب ، والخوف علة للتقوى ، واليأس علة للشجاعة . والفضائل المصحوبة بنقص يختلف بعضها عن بعض ويسميها الناس أيضاً بأسماء مختلفة . أما الفضائل الخالصة الكاملة التى لا تصدر إلا عن معرفة الخير فهى كلها من طبيعة واحدة ، ويمكن أن يشتمل عليها اسم الحكمة : لأن كل من صدقت عزيمته وثبتت إرادته على أن يستعمل عقله دوما أحسن ما وسعه من استعمال ، وأن يتوخى فى جميع أفعاله مايراه أحسن الأشياء ، هو حكيم حقاً بقدر ماتهيئه له طبيعته . وبهذا وحده يكون عادلاً وشجاعا ومعتدلاً ، ويكون مالكا لكل الفضائل الأخرى ، وتكون كلها مجتمعة فيه بقسطاس مستقيم فلا تطغى إحداها على الأخرى . وهذا هو السبب فى أن هذه الفضائل مع كونها أكمل جداً من الفضائل التى تلمع وتبرز بسبب امتزاجها ببعض النقص ،

غير أنه لما كانت العامة أقل التفاتا إليها ، لم تجر العادة بأن تنظم لها عقود الثناء[١]

يضاف إلى هذا أن من بين الأمرين المطلوبين للحكمة على نحو ما وصفنا — أعنى إدراك الذهن لما هو خير ، واستعداد الإرادة لأن تتبعه على الدوام — إن هنالك أمراً هو مناط الإرادة وهو وحده يمكن أن يملكه الناس جميعاً على السواء،

---

(١) فى هذه الفقرة الموجزة فرق ديكارت بين الفضائل الظاهرية والفضائل الحقيقية . وفى الفضائل الحقيقية ميز بين تلك التى تصدر عن معرفة الحقيقة معرفة صحيحة وتلك التى تكون مصحوبة بجهل أو خطأ . والفضائل الظاهرية هى رذائل يظنها العوام فضائل كالتهور والتبذير . ومن الفضائل الحقيقية ما ينشأ أحياناً من عيب أو خطأ : فالبساطة يمكن أن تكون علة لرقة القلب ، واليأس علة للشجاعة . أما الفضائل الكاملة فمصدرها معرفة الخير ويرى ديكارت أن الخير لا يفترق عن الحق : فإنه « لما كانت إرادتنا لا تتجه إلى الإقدام على شىء أو تجنب شىء إلا حسب ما يقدمه الذهن لنا على أنه حسن أو سيىء ، فيكفى أن نحكم حكما حسنا لكى نعمل عملا حسنا »=

نظراً إلى أن قرائح بعض الناس أقل جودة من قرائح غيرهم[1]. ولكن مع أن من لم يرزقوا جودة القريحة يستطيعون أن يبلغوا من الحكمة ما تؤهلهم له طبائعهم، وأن ينالوا رضى

= فلا فرق عند ديكارت بين حقيقة علمية وحقيقة أخلاقية: لأن الإرادة تتوجه بالأفكار، وهي تعمل عملا حسنا حين تسترشد بأفكار واضحة متميزة، وتعمل سيئاً حين تترك زمامها لأفكار غامضة مبهمة. وإذن فالعلم والفضيلة شيء واحد، وكذلك الخطأ والرذيلة لا يفترقان؛ ودستور إرادتنا هو أن نريد نظام العالم: « فليس هنالك أمر هو كله في مقدورنا إلا خطرات نفوسنا». وإذا كان الأمر كذلك فيجب أن نسعى إلى تغيير رغباتنا بدلاً من أن نفكر في تغيير نظام العالم. وينتج من ذلك أن الفضيلة واحدة لا تتجزأ، فمن ملك فضيلة واحدة فقد ملك الفضائل جميعاً — وتتبين في هذا العرض الموجز الأخلاق الديكارتية أثر المذاهب الأخلاقية عند سقراط والرواقيين. (انظر كتابنا «الفلسفة الرواقية»، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٥٩ وأيضاً: كتابنا «ديكارت»، الطبعة الرابعة، القاهرة ١٩٥٧)

(١) لكل إنسان ذهن، أي ملكة يتصور بها الأفكار الواضحة المتميزة. لكن طاقة هذه الملكة ليست بدرجة واحدة عند الناس جميعاً. غير أن هذا لا يعني أن بين الناس اختلافا في الماهية، لأن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس.

الله بفضائلهم ، ماداموا مستمسكين بعرى العزيمة الصادقة مصممين على أن يعملوا كل ما يرونه خيراً ، وأن لا يدخروا جهداً فى تعلم الواجبات التى يجهلونها . بيد أن من يقصدون إلى فعل الخير بعزم صادق ،ويبذلون فى تثقيف أنفسهم عناية خاصة ، ويملكون أيضا قريحة نفاذة ، لا جرم يصلون إلى مرتبة من الحكمة أرفع من مرتبة غيرهم . وإنى لأرى أن هذه الأمور الثلاثة قد اجتمعت فى سموك بغاية الكمال : فعنايتك بتثقيف نفسك تتجلى فى أنه لاشىء من ملهيات البلاط ولا الأسلوب المألوف فى تربية الأميرات ، ذلك الأسلوب الذى يصرفهن عادة عن الدرس والتحصيل ، قد استطاع أن يحول بينك وبين أن تدرسى بمزيد من العناية أحسن ما فى العلوم . ونفاذ قريحتك الذى لانظير له يتبين من أنك نفذت إلى أسرار العلوم وأحطت بها إحاطة دقيقة فى زمن وجيز جدا . ولكن عندى دليل يخصنى أنا ، وهو أننى لم ألق قط شخصاً قد استطاع أن يفهم، بمثل ما بلغت من إحاطة وإتقان ، كل ما تشتمل

دليه مؤلفاتى ؛ فإن هنالك كثيرين ، حتى من بين ذوى الأذهان الفذة والعلم الغزير ، يجدونها غامضة جداً . وقد لاحظت عنـــد جمهرة المتبحرين فى الرياضيات أنهم غيرمستعدين إطلاقا لفهم مباحث الميتا فيزيقا. ولاحظت من جهة أخرى أن من يستسهلون هذه لاقدرة لهم على أن يفهموا تلك . ولهذا أستطيع أن أقول محقا إننى لم ألق قط إلا ذهن سموك وحده الذى يستسهل هذه وتلك على السواء . ولهذا يحق لى أن أصفه بأنه ذهن لا نظير له : ولـكن الشىء الذى يزيد من إعجابى هو أن هذه الإحاطه بجميع العلوم على هذا النحو من التنوع والكمال لم أجدها عند عالم من الشيوخ . أنفق سنوات عديدة فى الدرس والتحصيل ؛ بل عند أميرة مازلت شابة ، محياها أقرب إلى أن يمثل محيا إحدى ربات الجمال[1] اللواتى يتحدث عنهن الشعراء ، من أن يمثل محيا

---

(١) ربات الجمال Les Grâces هن فى أساطير اليونان ثلاث ربات يمثلن أفتن ما فى جمال المرأة .

إحدى ربات الشعر[١] أو محيا العالمة « مينرفا » . [٢]

وختاماً ، ألاحظ فى سموك كل ماهو مطلوب من جانب الذهن للحكمة الكاملة الفائقة ، وليس هذا فحسب بل كل ما يمكن أن يكون مطلوباً من جانب الإرادة أو الأخلاق، وفيها نرى علو الهمة والرقة ، ملتئمتين مع الجلالة التئاماً جعل صروف الدهر ، مع أنها وجهت إليك ضرباتها المتواليات ، ومع أنها بدت وكأنها قد بذلت كل ما فى وسعها لتحويلك عن طبعك الرضىّ ، لم تستطع قــــط أن توغر صدرك أو تكسر قلبك . وقد تضطرنى هذه الحكمة الكاملة إلى إكبارك إكباراً يجعلنى لا أقتصر على الاعتقاد أنك صاحبة

(١) ربات الشعر Les Muses تسع اخوات يمثلن ربات الشعر والفنون عند اليونان .

(٢) مينرفا Minerve من آلهة الرومان تمثل ربه الحكمة وراعية الفنون والصناعات .

الفضل فى هذا الكتاب، إذ يبحث فى الفلسفة التى هى دراسة الحكمة ، بل يجعلنى أشعر بأن حرصى على التفلسف ، أى السعى إلى تحصيل الحكمة ، ليس أشد من حرصى على أن أكون يا سيدتى،

لسموك ،

الخادم المتواضع جداً ،

والمطيع جداً والوفى جداً

ديكارت

رسالة من المؤلف

إلى مترجم الكتـــاب

وهى بمثابة تقديم له

سيدى :

إن ترجمة « مبادئ » التى بذلت جهدك فى إخراجها قد بلغت من الوضوح والإتقـان ما يجعلنى أتوقع أن يكون قراء الكتـاب فى الفرنسية أكثر من قرائه فى اللاتينية ويجعلنى آمل أن يكونوا له أحسن فهماً . والذى أخشاه هو أن يصد العنوان كثيرين ممن لم ينشأوا على الدراسات أو ممن ساء ظنهم بالفلسفة، لأن الفلسفة التى تلقنوها لم تفز برضاهم . وذلك يجعلنى أرى أن من الخير أن أضيف إليها تقديماً يبين لهم ما هو موضوع الكتـاب وما القصد الذى

توخيته حين كتبته ، وما المنفعة التى يمكن أن تنال منه .

لكن مع أنه قد يكون من شأنى أنا أن أكتب تقديماً من هذا القبيل ، إذ المفروض أنى أعرف تلك الأمور خيراً من أى شخص آخر ، إلا أنى لا أستطيع أن أظفر من نفسى بشىء أكثر من أن أضع هنا موجزاً للنقط الرئيسية التى يبدو لى أن من الواجب بحثها فى ذلك التقديم ، وأترك لحسن تصرفك أن تنشر منها على الجمهور ما تراه ملائماً للمقام .

كنت أبغى أولا أن أشرح فيه معنى الفلسفة ، مبتدئاً بأقرب الأشياء إلى فهم الكافة ، مثل أن لفظ « الفلسفة » معناه دراسة الحكمة ، وأنه لا يقصد بالحكمة التحوط فى تدبير الأمور فحسب ، بل يقصد منها معرفة كاملة لكل مايستطيع الإنسان أن يعرفه، إما لتدبير حياته،أو لحفظ صحته أو لاستكشاف الفنون جميعاً ؛ وأن المعرفة التى يتوسل بها

إلى هاتيك الغايات لا بد أن تكون مستنبطة من العلل الأولى بحيث يكون من الضرورى لاكتسابها (وهو ما يسمى على التحقيق تفلسفاً) أن نبدأ بالفحص عن هاتيك العلل الأولى، أى بالفحص عن « المبادىء » ، وأن هاتيك المبادىء لا بد أن يتوافر فيها شرطان : أحدهما أن تكون من الوضوح والبداهة بحيث لا يستطيع الذهن الإنسانى أن يرتاب فى حقيقتها متى أمعن النظر فيها ؛ والثانى أن تعتمد عليها معرفة الأشياء الأخرى ، بحيث أنها يمكن أن تعرف بدون هذه الأشياء ولا تعرف هذه الأشياء بدونها ، ويلزم بعد هذا أن نسعى إلى أن نستنبط من تلك المبادىء معرفة الأشياء المعتمدة عليها بحيث لا يكون فى سلسلة الإستنباطات شىء إلا وهو بيّن كل البيان. والله وحده هو حقا الموجود الذى هو حكيم إطلاقا ، أى المحيط علمه بحقائق الأشياء جميعاً . لكننا نستطيع أن نقول إن مراتب الناس من الحكمة متفاوتة بمقدار تفاوتهم فى معرفة أهم الحقائق . وأنا واثق أنه ...

لا شيء مما قد قلته الآن إلا ويقره جميع العلماء .

وكنت أبغي بعد ذلك أن أوجه النظر إلى منفعة الفلسفة وأن أبين أنها مادامت تتناول كل ما يستطيع الذهن الإنسانى أن يعرفه ، فيلزمنا أن نعتقد أنها هي وحدها تميزنا من الأقوام المتوحشين والهمجيين ؛ وأن حضارة الأمة وثقافتها إنما تقاس بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها ؛ ولذلك فإن أجل نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد هو أن يمنحه فلاسفة حقيقيين . وكنت أبغى أن أبين فوق هذا أنه بالنسبة إلى الأفراد ، ليس فقط من النافع لكل إنسان أن يخالط من يفرغون لهذه الدراسة ، بل أن الأفضل له قطعا أن يوجه انتباهه إليها وأن يشتغل بها : كما أن استعمال المرء عينيه لهداية خطواته واستمتاعه عن هذا الطريق بجمال اللون والضوء أفضل بلا ريب من أن يسير مغمض العينين مسترشداً بشخص آخر . لكن هذه الحالة الأخيرة أفضل

من حالة من يبقى مغمض العينين وليس له من مرشد إلا نفسه . ولأن يحيا المرء دون تفلسف هو حقاً كمن يظل مغمضاً عينيه لا يحاول أن يفتحهما ؛ والتلذذ برؤية كل ما يستكشفه البصر لا يمكن أن يقارن بالرضى الذى ينال من معرفة الأشياء التى تنكشف لنا بالفلسفة .

وأود أن أقول أخيراً إن هذه الدراسة ألزم لإصلاح أخلاقنا وهداية سلوكنا فى الحياة من استعمال عيوننا لهداية خطواتنا . والبهائم العجماوات التى لا همّ لها إلا حفظ جسومها ، لا تكل عن الدأب والسعى فى طلب أقواتها ؛ أما الناس الذين أهم جزء فيهم هو الذهن فيجب عليهم أن يجعلوا طلب الحكمة همهم الأكبر ، لأن الحكمة هى القوت الصحيح للعقول . وأستطيع أيضاً أن أقنع نفسى أن هنالك كثيرين ما كان يفوتهم هذا الطلبّ لو أنهم أملوا شيئا من النجاح فيه وعرفوا مبلغ مقدرتهم عليه. وليس من النفوس نفس مهما تكن من قلة النبل ، تظل متعلقة بالحواس تعلقاً شديداً فلا تتحول عنها حينا من الدهر ، متشوقة إلى خير

آخر أعظم ، وإن تكن فى الغالب تجهل ماهية ذلك الخير . والذين آتاهم الله حظاً عظيما ، فأنعم عليهم بالعافية والمناصب والأموال ليسوا أقل من غيرهم رغبة فى ذلك الخير . بل إنى لأحسبهم أشد لهفة واشتياقاً إلى خير آخر أكمل وأسمى من كل ما يملكون من خيرات .

وهذا « الخير الأسمى » إذا نظر إليه بالنور الفطرى دون نور الإيمان ، لم يكن شيئاً سوى معرفة الحقيقة عن طريق عللها الأولى ، أعنى الحكمة التى تدرسها الفلسفة[1] .

---

(١) لأن فضل التفلسف عند ديكارت ليس مقصوراً على سمو النظر وشرف الرتبة ، بل لأن فيه أيضاً منفعة عملية . والفلسفة ضرورية لإصلاح عقولنا ولهداية حياتنا، إذ ترشدنا إلى ماهية «الخير الأسمى» . والخير الأسمى لكل واحد عبارة عن التصميم على فعل الخير ، وما يحدثه ذلك من رضى فى النفس . ولست أرى غيره خيراً يعدله فى جلال قدره ويكون فى مقدور كل واحد : فإن خيرات البدن والحظ والمال ليست فى مقدورنا على الإطلاق » ؛ والخير الأسمى ، كما رأينا فى إهداء « المبادىء » إلى الأميرة إليزابث ، لا يفترق عن معرفة الحقيقة .

ولما كانت هذه الأمور كلها حقاً لا مراء فيها ، لم يصعب إقناع الناس بها ، متى أحسنا عرضها والتدليل عليها .

لكن من حيث أنه قد حيل بيننا وبين أن نعتقد هذه الأمور ، بسبب التجربة التي تدلنا على أن محترفي الفلسفة هم غالباً أقل حكمة وأقل اعتصاماً بالعقل من غيرهم ممن لم يشتغلوا بتلك الدراسة قط ، فيلزمني هاهنا أن أشرح بإيجاز مم تتألف كل المعرفة التي نملكها الآن وإلى أي درجات الحكمة وصلنا : الأولى لا تشتمل إلا على تصورات بلغ من وضوحها بذاتها أن أصبح اكتسابها ميسوراً دون تأمل : والثانية تشتمل على كل ما تدلنا عليه تجربة الحواس ؛ والثالثة ما نتعلمه من أحاديثنا مع غيرنا من الناس ؛ ويصح أن نضيف إلى ما سبق درجة رابعة ، وهي مطالعة الكتب لا أقول جميعها ، بل على الخصوص تلك التي كتبها أشخاص قادرون على تزويدنا بإرشادات حسنة ، لأن مطالعة الكتب

ضرب من التحدث مع مؤلفيها . ويبدو لى أن كل الحكمة التى يقع امتلاكها فى مألوفنا مكتسبة بهذه الطرق الأربعة فقط ، لأنى لا أضع الوحى الإلهى من بينها : إذ أن هدايته ليست على درجات ، وإنما يرفعنا دفعة واحدة إلى إيمان لا يتزعزع .

نعم لقد وجد فى كل العصور من فطاحل المفكرين من حاولوا فى سعيهم الى بلوغ الحكمة أن يجدوا طريقاً خامساً أرفع وأوثق بمراحل من الطرق الأربعة الأخرى : ذلك هو البحث عن العلل الأولى والمبادىء الحقة التى يستطيع المرء أن يستنبط منها أسـباب كل ما فى مقدورنا أن نعرفه ؛ وعلى هؤلاء الذين اشتغلوا بهذا البحث على الخصوص أطلق الناس اسم الفلاسفة[1] . وأول وأكبر من وصلت

(١) لقد كان مطمع الفلسفة على الدوام أن تحقق الوحدة بين المعارف الإنسانية المختلفة : ولذلك عمدت الى تفسير الأشياء بواسطة مبدئها الأول . ومثل هذا القصد يقتضى أن تكون الفلسفة استنباطية ، بمعنى أن تكون نسقاً واحداً ، كل اكتشاف فيه يكون بمثابة مبدأ لتفسير المشكلة التى تليه .

إلينا مؤلفاتهم هما أفلاطون وأرسطو . ولم يكن بينهما من من فرق سوى أن أفلاطون قد سار على آثار أستاذه سقراط، فاعترف فى خلوص نية بأنه لم يهتد بعد إلى شيء يقيني ، وأنه قد اكتفى بتحرير ما بدا له شيئاً محتمل الصدق ، وتخيل لهذا الغرض بعض مبادىء حاول بواسطتها أن يفسر الأشياء الأخرى. أما أرسطو فكان أقل صراحة ؛ ومع أنه تتلمذ على أفلاطون عشرين سنة ولم يكن لديه مبادىء غير مبادىء أستاذه ، فقد غير طريقة عرضها تغييراً تاماً ، وقدمها على أنها صحيحة ومؤكدة ، ولو أن الأرجح أنها لم تكن قط فى تقديره كذلك[1] .

(١) ذهب « ليار » فى طبعته لكتاب « المبادىء » (الطبعة الرابعة ، مارس سنة ١٩٢٦) الى أن حكم ديكارت هنا على أفلاطون وأرسطو حكم سطحى وغير دقيق وغير عادل . وقد تابعه « دوراندان » فى طبعته لكتاب « المبادىء » (باريس ١٩٥٠) فقال ان ديكارت لم يكن محقاً فى اتهام أرسطو بقلة الصراحة. أما نحن فنرى أنه قد فات كلا الباحثين أن ديكارت لم يكن بصدد حكم عام على فلسفتى أفلاطون وأرسطو، وإنما الذى كان يعنيه هو مشكلة البحث عن الحقيقة أو مشكلة اليقين. وإذن فقد جاء حكمه =

ولقد أصاب هذا الرجلان من الألمعية والحكمة التى تكتسب بالوسائل الأربع السابقة ما أضفى عليهما سلطاناً كبيراً جعل من جاءوا بعدهما يقفون عند متابعة آرائهما أكثر مما يسعون إلى شىء أفضل . والنزاع الكبير الذى نشب بين تلاميذهما إنما كان مداره أن يتبينوا هل ينبغى أن توضع الأشياء كلها موضع الشك أم أن هناك أشياء يقينية ، وهو خلاف أفضى بالفريقين إلى ضلال بعيد : لأن فريقاً

= على آرائها من هذا الوجه فحسب. ويبدو لنا خلافاً لميار ودوړندان أن هذا الحكم فى غاية النفاذ والسداد : فالذى يستخلص من محاورات أفلاطون كلها هو الاعتراف الصريح بأنه ليس لدينا يقين وإنما الذى نناله من المعرفة هو شىء شبيه بالحق ، وحتى محاورة « فيدون » إنما نخرج منها ، لا بأدلة يقينية ، بل بأسباب تدعونا الى الاعتقاد بخلود الروح بعد مفارقتها للبدن . أما أرسطو فبعد مجهود طويل شاق لتفنيد أقوال أفلاطون رجع الى ما ذهب اليه أستاذه ولكن فى صورة جديدة . وهذا هو الذى جعله يقف فى فلسفته مواقف مختلفة ومتعارضة : فهو فى المنطق صورى ، وفى الميتافيزقا واقعى وفى الأخلاق وسط بين المثالية والواقعية (انظر كتابنا : « ديكارت » ، الطبعة الرابعة، القاهرة ١٩٥٨)

ممن ذهبوا إلى الشك قد وسعوا نطاقه وجعلوه يمتد إلى أفعال الحياة ، بحيث أنهم أهملوا استعمال الحيطة والتبصر فى سلوكهم . أما من ناصروا مذهب اليقين فقد افترضوا أنه يعتمد على الحواس ، فاطمأنوا إليها كل الاطمئنان ، حتى أنه يقال إن « ايقور » بلغت به الجرأة فى أقواله أن صرح ، خلافاً لجميع استدلالات علماء الفلك ، بأن الشمس ليست أكبر حجمها مما تبدو لنا .

وهنالك عيب يمكن أن يلاحظ فى جميع المنازعات ، وهو أنه لما كانت الحقيقة وسطاً بين الرأيين المتقابلين ، فإن كل طرف يبعد عنها بمقدار ما يكون ميله إلى معارضة الطرف الآخر .

لكن خطأ من مالوا كل الميل إلى جانب الشك لم يجد من تابعه زمناطويلا : أما خطأ الفريق الآخر فقد تيسر تصحيحه شيئاً ما ، حين تبين أن الحواس تخدعنا فى كثير من الأشياء .

غير أنى لا أحسب أن ذلك الخطأ قد زال زوالا تاما ، لأن أحداً لم يبين أن اليقين ليس فى الحواس بل فى الذهن وحده حين يكون لديه مدركات بديهية ، وأنه حين لا يكون لدينا إلا معارف أكتسبناها عن طريق درجات الحكمة الأربع الأولى ، حينذاك لا ينبغى أن نشك فى الأشياء التى تبدو لنا حقيقية إذا كانت متصلة بسلوكنا فى الحياة ، ولكن لا ينبغى كذلك أن نعدها يقينية يقيناً يمتنع معه أن نغير رأينا فيها إذا أضطرتنا إلى ذلك بداهة من بداهات العقل [1] .

وقد نشأ عن الجهل بهذه الحقيقة أو عن عدم استعمالها ممن عرفوها أن معظم من أرادوا فى هـــذه القرون الأخيرة أن يكونوا فلاسفة قد تابعوا أرسطو متابعة عمياء،

---

(١) أراد ديكارت هنا أن يقسم الفلسفة فريقين: فريق من رأوا الصعوبة فى إقامة علم أكيد ، لكنهم لم يحاولوا أن يتغلبوا عليها ، فوقفوا =

حتى أنهم كثيرا ما أفسدوا معنى كتاباته ، ناسبين إليه آراء مختلفة ما كان ليقر نسبتها إليه لو أنه عاد إلى هذه الدنيا . أما من لم يتابعوه - ومنهم كثيرون من ذوى العقول الراجحة (١) - فلم يبرأوا من التشبع بآرائه فى شبابهم، لأنه لا يعلم فى المدارس سواها ؛ وقد شغلهم ذلك شغلا حال دون وصولهم إلى معرفة المبادىء الحقة . ومع إنى أقدرهم جميعاً ولا أريد أن أعرض نفسى للخزى بتوجيه اللوم إليهم ، فإنى أستطيع

= عند الشك وقفة نهائية، فى حين أن الشك ماهو إلا مرحلة يتلوها مراحل. وفريق من لم يروا الصعوبة ، ووثقوا بوسيلة للمعرفة سهلة لكنها خداعة ، وهى الحواس . والعيب المشترك عند الفريقين : أنهم لم يقدروا على مجاوزة مرتبة المعرفة الحسية ، ولم يروا أن هنالك ضرباً من المعرفة صعباً لكنه أكيد وهو الفهم .

(١) لعل ديكارت قد انصرف باله وهو يكتب هذه العبارة إلى الفلاسفة الأفلاطونيين من أهل « عصر النهضة » أو إلى بعض معاصريه مثل « غاليليو » .

أن أقدم على قولى دليلا لا أظن أن منهم من ينكره ، وهو أنهم قالوا بشىء لم يكونوا على معرفة كاملة به وافترضوه مبدأ . فأنا مثلا لا أعرف منهم من لم يفترض الثقل فى الاجسام الأرضية ؛ ولكن مع أن التجربة تدلنا بوضوح على أن الأجسام التى تسمى ثقيلة تهبط نحو مركز الارض فإننا لا نعلم مع ذلك ماهى طبيعة ما يسمى ثقلا ، أى طبيعة العلة أو المبدأ الذى يجعلها تهبط على هذا النحو ، وعلينا أن نستق معرفتنا بذلك من مصدر آخر . ويمكن أن يقال مثل هذا عن الخلاء والذرات ، وعن الحار والبارد ، وعن الجاف والرطب ، وعن الملح والكبريت والزئبق وما شابه ذلك مما افترضه بعضهم مبادىء[1] .

(١) أنكر ديكارت على « المدرسيين » التجاءهم الى « الكيفيات الحسية » — كالحار والبارد ألخ — واتخاذها مبادىء لتفسر الأشياء . فن حيث أن تلك الكيفيات ليست معانى بسيطة بل مركبة لاعتمادها فى وقت واحد على طبيعة الوضوع وطبيعة الذات المدركة ، فهى ليست بالمعانى الواضحة بذاتها . لن التجديد الأكبر عند ديكارت — كما يقول ليار — أنه أراد أن لا يستخدم الا مبادىء بديهية ، وجعل بداهة العقل وحدها معيارا للحق . (ليار : طبعة « المبادىء » ص ١٤)

لكن جميع النتائج التى تستنبط من مبدأ ليس ببدَهى لا يمكن أن تكون بديهية مهما يكن الاستنباط من حيث صورته صحيحاً . ويترتب على هذا أن جميع الاستدلالات التى أقاموها على مثل تلك المبادىء لم تستطع أن تؤديهم إلى المعرفة اليقينية لشىء واحد ، ولم تستطع بالتالى أن تجعلهم يتقدمون خطوة واحدة فى البحث عن الحكمة . وإذا كانوا قد وجدوا أى حقيقة فمرجع ذلك إلى بعض الطرق الأربعة المشار اليها فيما تقدم . وعلى الرغم من هذا لا أريد أن أنتقص شيئاً مما قد يدعيه كل واحد منهم لنفسه من فضل ، لكنى مضطر إلى أن أقول ، تهدئة لخواطر من لم ينصرفوا إلى الدرس ، إن مثلنا كمثل المسافر ، إذا أدار ظهره إلى المكان الذى يبتغى الذهاب إليه نأى عنه بقدر مضيه فى الاتجاه الجديد زماناً أطول وبسرعة أشد ، بحيث أنه لو عاد بعد ذلك إلى الطريق السوى لم يستطع أن يدرك المكان المقصود فى نفس الوقت الذى كان يدركه فيه لو أنه لم يشرع فى السير

إطلاقا . وكذلك شأن الفلسفة ، إذا اصطنعنا فيها مبادىء فاسدة كان ابتعادنا عن معرفة الحقيقة ومعرفة الحكمة بمقدار مانبذل من عناية في تعهدهما وما ننفق من جهد في استخلاص مختلف النتائج منها؛ ونحن نظن أننا نحسن التفلسف ، مع أننا نكون قد أمعنا في الابتعاد عن الحق . ويتعين أن نستخلص من هذا أن أولئك الذين تعلموا أقل قدر من كل ما خص حتى الآن باسم الفلسفة هم أقدر الناس على إدراك الفلسفة الحقة.

وأود ، بعد ايضاح هذه الأمور ، أن أوردها هنا الأدلة اللازمة لإثبات أن المبادىء التي تعيننا على الوصول إلى مراتب الحكمة هذه —وهي قوام الخير الأسمى في الحياة الإنسانية— هي المبادىء التي وضعتها في هذا الكتاب .

وحسبنا لإثبات ذلك دليلان اثنان : الأول ، أن هذه المبادىء واضحة جداً . والثاني ، أن باستطاعتنا أن نستنبط منها جميع الحقائق الأخرى : لأن هذين الشرطين وحدهما هما المطلوبان في المبادىء الصحيحة . ومن الميسور لي أن أثبت

أنها واضحة جدا : أولا ، بالإستناد إلى النحو الذى وجدتها عليه ، أعنى باطراح جميع القضايا التى عرض لى فيها وجه من وجوه الشك ، إذ من المستيقن أن القضايا التى أمعنا النظر فيها ، ووضعناها موضع الإختبار فلم نستطيع اطراحها بعد ذلك ، هى أجلى وأوضح ما يستطيع الذهن الإنسانى أن يعرف . ونظراً إلى أنى رأيت أن من يريد أن يشك فى كل شىء لا يستطيع مع ذلك أن يشك فى وجوده حين يشك ، وأن ما سبيله فى الاستدلال هذا النحو من عدم استطاعته أن يشك فى ذاته ولو كان يشك فى كل ما سواه ، ليس هو ما نقول عنه أنه بدننا بل ما نسميه روحنا أو فكرنا ـ بهذا الاعتبار أخذت كينونة هذا الفكر أو وجوده على أنه المبدأ الأول. ومن هذا المبدأ استنبطت بكل وضوح المبادىء التالية، أعنى وجود إله هو صانع ما هو موجود فى هذا العالم. ولما كان الله تعالى منبع كل حقيقة ، فإنه لم يخلق الذهن الإنسانى على فطرة تجعله يخطىء فى الحكم الذى يطلقه على

الأشياء التى يتصورها تصوراً واضحاً جداً ومتميزاً جداً . تلك هى المبادىء التى استعملتها فيما يتصل بالأشياء اللامادية أو الميتافيزيقية . ومن هذه المبادىء استنبطت استنباطا واضحاً كل الوضـــوح ، مبادىء الأشياء الجسمانية أو الفيزيقية ، أعنى وجود أجسام ممتدة طولا وعرضاً وعمقا، وذات أشكال مختلفة ، ومتحركة على أنحاء مختلفة : هذه بالإيجاز جميع المبادىء التى استنبطت منها حقيقة الأشياء الأخرى[1] . والدليل الثانى على وضوح هذه المبادىء هو أن الناس عرفوها فى كل زمان وتلقوها جميعاً على أنها مبادىء صحيحة ولا سبيل إلى الشك فيها ، ولا يستثنى منها إلا وجود الله ، إذ وضعه بعضهم موضع الشك ، بسبب إسرافهم فى الاعتداد بمدركات الحواس ، وأنهم لا يستطيعون أن يروا الله بأبصارهم ولا أن يلمسوه بأيديهم .

(١) تلك خلاصة الميتافيزيقا الديكارتية كلها ، وفيها يشير ديكارت فى بيان قوى جلى إلى المراحل المختلفة التى مر بها فكره .

ولكن على الرغم من أن جميع الحقائق التى أضعها بين مبادئ قد عرفها الناس جميعا فى جميع الأزمان، غير أنى لا أعلم أن أحدا حتى الآن قد تبين أنها هى مبادىء الفلسفة، أى أن من شأنها أن تستخلص منها المعرفة بجميع الأشياء التى فى العالم. ولذلك يبقى على هاهنا ان اثبت ان هذا هو شأنها. ويبدو لى أن أفضل سبيل أستطيع به أن أثبت ذلك هو أن أبينه بالتجربة، أى أن أدعو القراء إلى قراءة هـذا الكتاب(١)؛ لأنى وإن لم أكن قد تناولت فيه جميع الأشياء لاستحالة هذا الأمر، فإنى أحسب أنى قد فسرت جميع الأشياء التى عرضت لها فى مواضعها، بحيث أن من يقرأونه بشىء من الانتباه سيكون لديهم ما يدعوهم إلى

(١) تتبين المبادىء الأولى بعلامتين: أن تكون واضحة جداً، وأن يكون من الممكن أن تستخلص منها جميع الأشياء الأخرى. ولقد أراد ديكارت حين كتب «مبادىء الفلسفة» أن يبين بالتجربة أن مبادىء فلسفته قد استوفت الشرط الثانى، إذ أن المبادىء فى الواقع تفسير عام للاشياء بواسطة المبادىء الأولى.

الاعتقاد بأنه لا حاجة إلى التماس مبادىء أخرى غير ماقررت للوصول إلى أرفع معرفة أتيح للذهن الإنسانى أن يبلغها. فإذا قرأوا مؤلفاتى أولا وحرصوا على ملاحظة تفسيرها للمسائل المختلفة، وإذا تصفحوا أيضا مؤلفات غيرى، لرأوا قلة ما أدلوا فيها من الأدلة المقبولة لتفسير تلك المسائل نفسها بمبادىء مخالفة لمبادئى. وأود أقول لهم، كيما يتيسر لهم القيام بما أدعوهم إليه، إن أولئك الذين ألفوا آرائى يلقون فى فهم مؤلفات غيرى وفى معرفة قيمتها الحقيقية عناء أقل بكثير مما يلقاه من لم يألفوا تلك الآراء. وهذا عكس ماقلت منذ قليل عمن بدأوا بدراسة الفلسفة القديمة، من أنهم كلما زاد اشتغالهم بها قل فى الغالب استعدادهم لتعلم الفلسفة الحقة.

وأود أن أضيف كلمة عن رأيى فى الطريقة التى أنصح بها فى قراءة هذا الكتاب، وهى أنى أود للقارىء أن يتصفحه كله أولا كما يتصفح رواية دون أن يحمّل انتباهه من أمره عسراً ودون أن يقف عند الصعوبات التى قد تعترض

سبيله فيه حتى يلم إلماماً عاماً بالموضوعات التي تناولتها . فإذا وجد بعد ذلك أنها جديرة بأن تبحث ، ورغب في استطلاع أسبابها استطاع أن يقرأ الكتاب مرة أخرى لكي يلتفت إلى ارتباط أفكارى واتصالها . ولكن لا ينبغى أن يطرح الكتاب إذا لم يتبين ذلك الارتباط في كل المواضع أو لم يفهم أفكارى كلها ؛ بل ينبغى أن يضع بالقلم علامة بإزاء المواضع التي يجد فيها صعوبة ، وأن يمضى في القراءة دون توقف حتى النهاية . واعتقادى أنه إذا قرأ الكتاب مرة ثالثة فسيجد فيه حلا لأغلب الصعوبات التي وضع العلامات بإزائها من قبل . فإذا بقيت بعد ذلك بعض الصعوبات وجد لها الحل أخيراً متى أعاد القراءة .

لقد إسترعى نظرى عند دراسة طبائع المفكرين على إختلافها أنه لا يكاد يوجد منهم من قد بلغ من الغلظة والتخلف ما يجعله عاجزاً عن أن يثوب إلى الرأى السديد ، بل أن يحصل

أرفع العلوم متى وجه التوجيه السليم. وهذا يمكن إثباته كذلك بدليل العقل: لأنه مادامت المبادىء واضحة، ومادام لا ينبغى أن يستخلص منها شىء إلا باستدلالات بديهية جداً، فكل امرىء لديه دائماً من قوة الذهن ما يعينه على فهم الأشياء التى يعتمد عليها. ولكن فضلا عن العقبات الناشئة من الأوهام الشائعة التى لا يخلو منها أحد خلوا تاماً، وإن تكن أشد إضراراً بمن أطالوا دراسة العلوم الفاسدة، فيكاد يحدث دائماً أن أصحاب الأذهان المعتدلة يهملون الدراسة لأنهم لا يظنون أنهم قادرون عليها، وأن غيرهم ممن هم أشد منهم حماسة يتعجلون فيشتطون، وكثيراً ما يؤدى تعجلهم إلى أن يتلقوا مبادىء ليست بديهية يستخلصون منها نتائج غير يقينية [1]. ولذلك أود أن أؤكد لمن يبالغون فى عدم

---

(١) يرى ديكارت أن التعجل والتهور سببان رئيسيان من أسباب الخطأ.

الإطمئنان إلى قوة أذهانهم بأنه لا شيء فى مؤلفاتى إلا ويستطيعون أن يفهموه إذا بذلوا جهدهم فى بحثه. ومع ذلك فأود كذلك أن أحذر الآخرين بأن أصحاب الأذهان الممتازة أنفسهم محتاجون الى كثير من الوقت والانتباه لكى يلحظوا جميع الأشياء التى قصدت تضمينها فى كتابى.

ثم لكى أعين القارىء على جودة التصور لقصدى من نشر «المبادىء» أود ها هنا أن أشرح الترتيب الذى يبدولى أن من الواجب اتباعه للاستزادة من المعرفة. فأقول أولاً إن الإنسان الذى لا يملك بعد إلا المعرفة العامية الناقصة التى يمكن تحصيلها بالوسائل الأربع التى شرحتها فيما تقدم، يجب قبل كل شىء أن يسعى الى أن يؤلف لنفسه مذهباً أخلاقياً يكفى لتنظيم أعماله فى الحياة: لأن هذا الأمر لا يحتمل إرجاء، ولأننا ينبغى على الخصوص أن نسعى إلى

الحياة الصحيحة [1]. وبعد ذلك ينبغى أيضاً أن يدرس المنطق ولا أقصد منطق المدرسيين: لأنه على التدقيق ليس إلا جدلاً يعلم الوسائل لإفهام غيرنا الأشياء التى نعلمها، أو للإدلاء دون حكم بأقوال كثيرة عن الأشياء التى لا نعرفها: فهو بذلك يفسد الحكم السليم دون أن ينميه، بل أقصد المنطق الذى يعلم المرء توجيه عقله لاكتشاف الحقائق التى يجهلها. ولما كان كثير الاعتماد على الاستعمال، فيجمل أن يتدرب

(١) بين ديكارت فى كتاب «المقال فى المنهج» أنه قبل أن يضع معارفه موضع الشك قد ألف لنفسه اخلاقا مؤقتة: «واخيراً لما كان لا يكفى قبل البدء فى تجديد المسكن الذى نقيم فيه أن نهدمه، وأن نحصل مواد العمارة والمعماريين أو أن نعمل بأنفسنا فى العمارة، وأن نكون عدا ذلك قد وضعنا له الرسم بعناية، بل يجب كذلك أن يكون لنا مسكن آخر نستطيع أن نأوى إليه فى راحة أثناء العمل فى ذلك السكن. وكذلك لكى لا أظل مترددا فى أعمالى حينما يجبرنى العقل على ذلك فى أحكامى، ولكى لا أحرم نفسى منذ الآن من أسعد حياة أقدر عليها، فانى وضعت لنفسى قواعد للأخلاق مؤقتة» (القسم الثالث الترجمة العربية القاهرة سنة ١٩٣٠ ص ٧٣).

المرء زمناً طويلا على ممارسة قواعده المتصلة بالمسائل السهلة البسيطة كمسائل الرياضيات[١] . ثم إذا اكتسب عادة الاهتداء إلى الحقيقة فى هذه المسائل ، وجب أن يبدأ فى جد بالإقبـــال على الفلسفة الحقة ، [٢] التى جزؤها الأول هو الميتافيزيقا التى تحتوى على مبادىء المعرفة ، ومن بينها تفسير أهم صفات الله ولا مادية النفوس ، وجميع المعانى الواضحة

---

(١) قابل ديكارت فى هذه الفقرة بين منهجه وبين منطق القدماء: فنطق هؤلاء يشتغل على معان معطاة لاضابط له على مسوغات الاطمئنان إليها ، وهو يحللها ويفصل بعضها عن بعض ويستخرج منها كل ما تحتوى عليه . وإذن فهو لا يعدو أن يكون وسيلة للعرض والبسط . فاذا كانت مقدماته صحيحة كانت النتائج التى ينتهى إليها صحيحة، وإذا كانت مقدماته فاسدة كانت نتائجه فاسدة . أما المنهج فبخلاف ذلك : لأنه يعلم المرء توجيه عقله للكشف عن الحقائق التى يجهلها .

(٢) المنهج الديكارتى شامل ، ينطبق أيضا على جميع أجزاء العلم ؛ والمسالك التى يتخذها لتوجيه الذهن نحو الحقيقة هى بعينها دائما . ومع ذلك فمن حيث إنه جاء من الرياضيات فتطبيقه على الرياضيات أيسر سبيل للتدرب عليه .

البسيطة المودعة فينا[1] . والثانى هو الفيزيقا ، ويبحث فيها على العموم ، بعد أن يكون المرء قد وجد المبادىء الحقة للأشياء المادية ، عن ماهية الكون كله ، وعلى الخصوص عن طبيعة هذه الأرض وطبيعة جميع الأجسام التى توجد حولها ، مثل الهواء والماء والنار والمغاطيس والمعادن الأخرى . وبعد ذلك يحتاج أيضاً إلى أن يفحص على الخصوص عن طبيعة النبات وطبيعة الحيوان وخصوصاً طبيعة الإنسان لكى يستطيع المرء بعد ذلك أن يجد العلوم الأخرى التى فيها منفعة له .[2] فالفلسفة بأسرها أشبه بشجرة جذورها الميتافيزيقا ، وجذعها الفيزيقا والفروع التى تخرج من هذا الجذع هى كل العلوم الأخرى التى تنتهى إلى ثلاثة علوم

(١) هذا هو النظام الذى اتبعه ديكارت فى القسم الأول من كتاب « مبادىء الفلسفة » .

(٢) المنهج الديكارتى يذهب من البسيط إلى المركب ، ومن العام إلى الخاص .

رئيسية هي الطب والميكانيكا والأخلاق ، وأعني الأخلاق الأرفع والأكمل التي لما كانت تفترض معرفة تامة بالعلوم الأخرى ، فقد بلغت المرتبة الأخيرة من مراتب الحكمة[1].

ومن حيث أن المرء لا يجني الثمرات من جذور الأشجار ولا من جذوعها بل من أطراف فروعها ، فكذلك أكبر منفعة للفلسفة تعتمد على أجزائها التي لا يستطاع

(١) يرى ديكارت أن الفلسفة واحدة : الميتافيزيقا تزودنا بالمبادىء الأولى للأشياء ؛ والفيزيقا طاقتها على تفسير الظواهر في العالم الخارجي ؛ ومن الفيزيقا اشتق علمان لهما صبغة عملية أو فنية هما الميكانيكا والطب ؛ وأخير من الفلسفة كلها اشتقت الأخلاق الحقيقية التي هي المرتبة الأخيرة للحكمة والتي هي عبارة عن حياة المرء وفقاً لنظام العالم ، واخضاع ارادته لنظام الأشياء. واذا كانت فلسفة ديكارت تبدو نظرية فقد كانت لديكارت على الدوام مشاغل عملية : كان يريد أن ينشىء طباً قائماً على العقل ، وكان دائم الاهتمام بالأخلاق . كتب الى شانو « ان أوكد وسيلة لمعرفة السبيل الى أن نحيا هي أن نعرف متقدماً من نحن وما العالم الذي نعيش فيه ومن خالق هذا الكون الذي نسكنه » .

تعلمها إلا آخر الأمر(1). ولكن مع أنى أكاد أجهلها كلها، فإن دأبى على خدمة الجمهور جعلنى أنشر، منذ سنوات عشر أو اثنتى عشرة سنة، بضع محاولات فى أمور كان يبدو لى أنى قد تعلمتها. والجزء الأول من هذه المحاولات مقال فى المنهج لحسن توجيه العقل وللبحث عن الحقيقة فى العلوم، وفيه لخصت القواعد الرئيسية للمنطق ولمذهب فى الأخلاق ناقص يستطيع المرء اتباعه مؤقتاً ريثما يجد خيراً منه. والأجزاء الأخرى رسائل ثلاث: إحداها عن «البصريات»، والأخرى عن «الآثار العلوية»، والثالثة عن الهندسة(2). وقد قصدت «بالبصريات» إلى أن أبين أن

---

(1) المقصود هنا المنفعة العملية والخدمات التى يمكن الحصول عليها من الميكانيكا والطب والأخلاق متى استنبطت من علم صحيح.

(2) الكتاب الذى نشره ديكارت سنة ١٦٣٧ كان يتضمن «المقال فى المنهج لحسن توجيه العقل والبحث عن الحقيقة فى العلوم، ثم البصريات والهندسة، وهى محاولات فى ذلك المنهج»

فى إمكان المرء أن يمضى فى سبيل الفلسفة شوطاً بعيداً لكى يصل عن طريقها إلى معرفة الفنون النافعة للحياة ، نظراً إلى أن اختراع النظارات المقربة الذى شرحته فيها هو من أشق ما حاوله الإنسان من إختراعات . وأردت « بالآثار العلوية» أن يتبين للناس الفرق بين الفلسفة التى أتعهدها وتلك التى يعلمونها فى المدارس : حيث جرت عادة القوم بأن يتناولوا هذه الموضوعات عينها . وأخيراً حسبت أنى بالهندسة أثبتت أنى اهتديت إلى أشياء كثيرة كانت مجهولة من قبل : وبذلك وطأت سبيلا للاعتقاد بأن من الممكن اكتشاف أشياء أخرى غيرها . وقصدى من ذلك أن أستحث بهـــذا جميع الناس على البحث عن الحقيقة [1] . ومنذ ذلك الحين ، وقـد تنبأت بما قد يجده كثيرون من صعوبة فى تصور أسس

(١) الهندسة كتاب ذو أهمية كبرى فى تاريخ العلوم الرياضية ، فيه عرض لأهم الكشوف التى توصل اليها ديكارت فى الرياضة .

الميتافيزيقا . حاولت أن أشرح أهم مباحثها فى كتاب تأملات [١] ليس فى الأصل كبيراً ، ولكن زاد حجمه واتضحت مادته كثيراً بما أضيف إليه من اعتراضات أرسلهـا إلىّ بصدده أشخاص كثيرون من المتبحرين جداً فى العلم ، ومن ردود قيدتها على تلك الاعتراضات . وأخيراً لما بدا لى أن تلك الرسائل السابقة قد مهد أذهان القراء لتلقى مبادىء الفلسفة رأيت أيضاً أن أنشر هذه المبادىء .

وقد قسمت الكتاب أربعة أجزاء يحتوي الأول منها على مبادىء المعرفة ، وهو ما يمكن أن يسمى الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا . ولكى يفهم جيداً يجمل أولاً أن

(١) يشير الى كتاب التأملات فى الفلسفة الأولى الذى ظهر باللاتينيه سنة ١٦٤١ ، ونشرت ترجمته الفرنسية بقلم الدوق دولوين سنة ١٦٤٧ (انظر : ترجمتنا العربية ، الطبعة الثانية سنة ١٩٥٦)

يقرأ كتاب «التأملات» الذى كتبته فى هذا الموضوع [١] والأقسام الثلاثة الأخرى تحوى أعم ما فى الفيزيقا، أعنى تفسير القوانين الأولى أو مبادىء الطبيعة، وعلى أى نحو خلقت السماوات والنجوم الثوابت والكواكب والشهب والكون كله على العموم، وعلى الخصوص طبيعة هذه الأرض وهذا الهواء والماء والنار والمغناطيس، وهى الأجسام التى يمكن أن نراها عموماً محيطة بها، وطبيعة جميع الصفات التى نلحظها فى هذه الأجسام، كالنور والحرارة والثقل وما شابه ذلك: وبهذا أحسب أنى بدأت أفسر الفلسفة كلها بترتيب، دون أن أغفل شيئاً مما يجب تقديمه على الأشياء الأخيرة التى كتبت عنها.

ولكن لكى أنهض بهذا المشروع وأمضى فيه حتى غايته

(١) القسم الأول من كتاب «المبادىء» الذى ننشره اليوم، هو خلاصة لمبادىء الميتافيزيقا الديكارتية.

ينبغى فيما يلى أن أفسر كذلك طبيعة كل واحد من الأجسام الأخرى الأخص والموجودة على الأرض ، أعنى طبيعة المعادن والنبات والحيوان وخصوصاً الإنسان، ثم يجب أن أبحث بحثاً دقيقا فى الطب والأخلاق والميكانيكا . هذا ماينبغى أن أعمل لكى أعطى الناس بناء للفلسفة تاماً . ولا يخامرنى بعد شعور بأنى بلغت من كبر السن ، ولا من عدم الاطمئنان إلى قواى ، ولا من البعد عن معرفة مايتبقى ، مبلغاً يحول دون الإقدام على إتمام المشروع إذا توافرت لدى إمكانية القيام بجميع التجارب التى أحتاج إليها تأييداً لاستدلالاتى وتبريراً لها.[1] ولكن لما رأيت أن ذلك

(١) ان فيزيقا ديكارت — كما يقول ليار — مطبوعة بطابع الأولية، أى التقدم بالرتبة والصدارة العقلية : فهى تمثل العالم الخارجى على غرار جهاز آلى ، كل شىء فيه يتبع قانون الأشكال والحركات . وهذا التصور لا يأتى من التجربة ، بل من الذهن الذى لا يرى فى العالم الحى من وضوح وتمييز ، وبالتالى من حقيقة وبالعلم ، إلا فى الامتداد والشكل والحركة . يد =

يقتضى نفقات لا قبل لفرد مثلى على تحملها ما لم يجد لدى الجمهور عوناً له، ولما رأيت أنه لا ينبغى لى أن أنتظر هذا العون، فقد بدا لى أن الأولى أن أقنع بالدرس ابتغاء تثقيف نفسى، وأن خلفائى سيلتمسون لى العذر إذا ما تقاعدت عن العمل من أجلهم فى المستقبل.

= أن التجربة بمعناها الدقيق تؤدى دورا هاما فى هذه الفيزيقا الرياضية: فهى التى تضع المشكلة التى يطلب حلها. ومبادىء الفيزيقا، مهما تكن أولية، لا تستغنى عن التجربة: فاننا لا نعرف بالعقل وجود العالم وخواص الظواهر بل بالتجربة؛ ونستطيع أن نتصور بالفكر عدداً لامتناهياً من العوالم المختلفة الممكنة، لكن التجربة وحدها تكشف لنا عن العالم الواقعى الذى يتعين تفسيره؛ لكنها تعين أيضاً على إظهار مدى الانطباق بين التصورات والوقائع: ولذلك رأينا ديكارت دائم الحرص على الجمع بين العقل والتجربة؛ ويقول لنا «بابيه» صاحب سيرة الفيلسوف: «ان الشتاء كله الذى قضاه ديكارت فى امستردام سنة ١٦٢٩ قد انصرف فيه الى دراسة علم التشريح. وقد قال الأب «مرسن» بان شغفه بهذه المعرفة قد دفعه الى أن يذهب كل يوم الى قصاب ليشهده وهو يقوم بذبح البهائم. وكان يحمل معه الى بيته بعض أجزاء من الحيوان ليقوم بتشريحها بنفسه وعلى راحته» (انظر ليار: «ديكارت» فصل عن دور التجربة فى الفيزيقا الديكارتية)

بيد أنه لكى يستطيع الجمهور أن يرى مبلغ ما قدمت له من قبل من خدمات ، سأقول ها هنا ما هى الثمرات التى أظن أن فى الإمكان استخلاصها من مبادئى . الأولى هى الرضا الذى يناله المرء حين يجد فيها حقائق كثيرة كانت مجهولة من قبل : فلئن تكن الحقيقة فى أكثر الأحيان أقل إثارة لخيالنا من الأكاذيب والأوهام ، بالنظر إلى أنها تبدو أقل بهاء وأكثر بساطة ، فإن الرضا الذى تعطيه أبقى وأمتن . والثمرة الثانية هى أن المرء بدراسته هذه المبادىء يتدرج على إجادة الحكم على جميع الأشياء التى تعرض له ، فيكتسب بذلك عادات الحكماء . ومن هذا الوجه ستكون لمبادئى نتيجة مختلفة كل الاختلاف عن نتيجة الفلسفة الشائعة ، لأن من الميسور أن نلاحظ فيمن يسميهم الناس متحذلقين بأنها تجعلهم أقل قدرة على التعقل مما لو كانوا يجهلونها . والثمرة الثالثة أن الحقائق التى تتضمنها لما كانت واضحة جداً ويقينية جداً فإنها تبعد كل مثار للنزاع ، فتهىء النفوس للوداعة

والوئام . وبخلاف ذلك مجادلات المدرسيين ، فإنها إذ تجعل مَن حفظوها — دون شعور منهم — أشد لجاجة وعناداً ، ربما كانت العلة الأولى فيما يشتجر الآن بين الناس من شقاق وخصام . والثمرة الأخيرة الكبرى لهذه المبادىء أن في الإمكان لمن يرعاها أن يكتشف حقائق كثيرة لم أفسرها . فإذا انتقل المرء شيئاً فشيئاً من بعض هذه الحقائق إلى بعضها الآخر استطاع أن يحصل مع الأيام معرفة كاملة بالفلسفة كلها ، وأن يرقى إلى أعلى درجة من درجات الحكمة . والأمر ها هنا كما نرى في جميع الفنون : فإنها وإن تكن في البداية شاقة وناقصة ، إلا أنها من حيث اشتمالها على شيء من الحق تؤيد التجربة نتيجته ، فهي تكمل شيئاً فشيئاً بالاستعمال ؛ كذلك حين يملك المرء مبادىء حقيقية في الفلسفة واتبعها لم يمكن أن يخلو من أن يجد في بعض الأحيان حقائق أخرى. وما من دليل على فساد مبادىء أرسطو أقوى من أن نقول

بأن الناس قد اتبعوها منذ قرون عديدة دون أن يحرزوا أى تقدم عن طريقها[1] .

وأنا أعلم جيداً أن من الناس من يتعجلون تعجلا شديداً فى أحكامهم ؛ ويقصرون عن اتخاذ أسباب الحيطة والتبصر فى أعمالهم ، فلا يستطيعون ، وإن ملكوا أسساً متينة ، أن يبنوا بناء قويما : ولما كان هؤلاء فى العادة أسرع الناس إلى تأليف الكتب ، فإنهم يستطيعون فى وقت قصير أن يفسدوا كل ما صنعت ، وأن يدخلوا الاضطراب والشك فى طريقتى فى التفلسف ، مع أننى حرصت على أن أبعدها عنهما ، إذا تلقى الناس مؤلفاتهم فحسبوها مؤلفاتى أو أنها مليئة بآرائى . ولقد رأيت منذ عهد قريب هذه التجربة فى واحد ممن كان أكبر الظن فيه أنه حريص على أن يكون من

(١) يلاحظ أن المعيار الذى اتخذه ديكارت هنا هو نفس المعيار الذى سيتخذه « البراجماتيون » فى عصرنا وهو أن مقياس الحقيقة فى فكرة من الأفكار هو مبلغ ما فيها من خصوبة وما يترتب عليها من آثار .

أنصارى[1] ، بل إنه رجل قلت عنه فى بعض ما كتبت إننى مطمئن إلى فهمه اطمئناناً يجعلنى أعتقد أنه لا يمكن أن يدلى برأى إلا ويحلو لى أن أتبناه : فقد نشر فى العام الماضى كتاباً عنوانه « أسس الفيزيقا » ، يبدو أنه لم يكتب فيه شيئاً عن الفيزيقا والطب إلا وقد اقتبسه من مؤلفاتى ، إما من المؤلفات التى نشرتها أو من مؤلف آخر ناقص عن طبيعة الحيوان وقع بين يديه . بيد أنه حرّف مواضع القول وغيّر ترتيب التفكير ، وأنكر بعض حقائق الميتافيزيقا التى يلزم أن تستند إليها الفيزيقا كلها[2] . ولذلك أرانى مضطراً إلى أن أبرأ منه براءة تامة وأن أرجو القراء هاهنا أن لا ينسبوا إلىّ

(١) هو هنرى لروا Henry Leroy

(٢) مهما تختلف الآراء فى الصلة بين الميتافيزيقا والفيزيقا عند ديكارت فمن الواضح أن نيته الأخيرة وهى تلك التى تتجلى صراحة فى كتاب « المبادىء » هى أن يربط الفيزيقا كلها بالميتافيزيقا .

قط رأياً مالم يجدوه مصرحاً به فى كتبى ، وأن لا يقبلوا شيئاً على أنه حق ، لا فى مؤلفاتى ولا فى غيرها ، مالم يروه — فى وضوح — مستنتجاً من المبادىء الحقة .

وأنا أعلم أيضاً أنه قد تمضى قرون عديدة قبل أن يتاح للناس أن يستخلصوا من هذه المبادىء جميع الحقائق التى يستطاع استخلاصها منها ، [1] إما لأن أغلب الحقائق التى لم يهتد إليها بعد تعتمد على بعض التجارب الخاصة التى لا تتحقق قط بطريق المصادفة ، بل يلزم أن ينقطع لها رجال شديدو الذكاء يبذلون الجهد والمال فى سبيل البحث عنها ، وإما لأن

(١) لأن ديكارت مقتنع بما لمبادئه من يقين مطلق وبما لمنهجه من صدق مبرأ من الخطأ .

من العسير أن يجتمع لأشخاص بعينهم أن يبرعوا فى حسن استخدامها وأن تكون لهم القدرة على إجرائها ؛ وكذلك لأن أغلب أصحاب الأذهان الفائقة قد بلغ من سوء رأيهم فى الفلسفة كلها ـ بسبب ما لاحظوه فى الفلسفة السائدة حتى اليوم من عيوب ـ أنهم لن يستطيعوا قط أن يعقدوا عزمهم على الإشتغال بالبحث عن فلسفة أفضل منها .

ولكنى أقول فى الختام إنه إذا كان الاختلاف الذى سيرونه بين هذه المبادىء وبين مبادىء أى مذهب آخر ، والموكب الكبير من الحقائق التى يمكن أن تستخلص منها يجعلهم يعرفون أهمية الاستمرار فى بحث هذه الحقائق ومدى ما يستطيع أن يوصلنا إليه من درجات الحكمة وكمال الحياة وغبطتها ، فإنى مقتنع بأنه لن يوجد واحد لا يحاول أن يشغل نفسه بهذا البحث المفيد أو على الأقل لا يؤيد ولا يعاون بكل

قواه أولئك الذين يهبون أنفسهم للمضى فى هذا السبيل موفقين .

إن أمنيتى أن يأتى يوم يشهد فيه خلفاؤنا هـــذه العقبى السعيدة ، الخ[1]

(١) يلاحظ قارىء ديكارت شيئاً من الإختلاف فى نغمة الكلام بين مايقوله الفليسوف فى هذه الرسالة إلى مترجم « المبادىء » (١٦٤٤) وبين ما قاله فى كتابه « مقال فى المنهج »(١٦٣٧) . فى كتاب «المقال» قدم ديكارت نفسه إلى الجمهور فى تواضع واستحياء ، وكأنما كان يعتذر عن سلوكه طريق الاستدلال فى البحث عن الحقيقة بنفسه ، محاذراً أن يظن فى حديثه ما يشبه إسداء النصح إلى الناس. أما فى هذا الكتاب فنراه يتحدث بنغمة شيخ مدرسة وصاحب مذهب ، لا يشك لحظة فى صحة مبادئه ولا فى سلامة منهجه ، وينصح لخلفائه من الباحثين أن يسيروا فى الطريق القويم الذى رسمه لهم ، ليظفروا وتظفر البشرية معهم بالنصر المبين .

مبادىء الفلسفة

القسم الأول

فى مبادىء المعرفة البشرية

القسم الأول

فى مبادىء المعرفة البشرية

١ - «فى أنه للفحص عن الحقيقة يحتاج الإنسان مرة فى حياته إلى أن يضع الأشياء جميعاً موضع الشك بقدر ما فى الامكان».

من حيث أننا كنا أطفالاً قبل أن نكون رجالاً، وأننا قد أصبنا حيناً وأخطأنا حيناً آخر فى الحكم على الأشياء التى عرضت لحواسنا حينما لم نكن قد استكملنا بعد استعمال عقولنا، فإن أحكاماً كثيرة قد تعجلنا فى إطلاقها تمنعنا من الوصول إلى معرفة الحقيقة، وتتشبث بنفوسنا تشبثاً يلوح لنا معه أن من المحال أن نتخلص منها ما لم نشرع، مرة فى

حياتنا ، فى الشك فى جميع الأشياء التى قد نجد فيها أدنى شبهة من قلة اليقين .

٢ — « فى أن من النافع أيضاً أن نعدّ جميع الأشياء التى يمكن الشك فيها غير صحيحة » .

قد يكون من النافع جداً أن نعد الأشياء التى قد نتخيل فيها أقل شك غير صحيحة ، حتى إذا وجدنا أن بعضها رغم هذا الاحتياط ، يبدو لنا بجلاء أنه صحيح ، اعتبرناه يقينياً جداً وعددناه أسهل ما يمكن معرفته[1] .

٣ — فى أنه لا ينبغى أن نستعمل هذا الشك فى تدبير أفعالنا » .

على أن يودى أن نلاحظ أنى لا أقصد أن نستعمل

(١) يقول ديكارت فى «المقال» : « وقد بدا لى أنه كان من اللازم . . أن أطرح فى عداد الخطأ كل ما أستطيع أن أتخيل فيه أقل شك ، كيما أرى هل يتبقى بعد ذلك شىء فى معتقدى لا يرقى إليه الشك أبداً» («المقال» . القسم الرابع)

الشك على هذا النحو إلا حين نشرع فى العكوف على تأمل الحقيقة ؛ لأن من المحقق أننا فيما يختص بسلوك حياتنا مضطرون فى معظم الأحيان إلى متابعة آراء ليست إلا احتمالية ؛ ذلك لأن فرص العمل فى شئون حياتنا تكاد دائماً ان تنقضى قبل أن يتيسر لنا أن نتخلص من جميع شكوكنا. فإذا صادفنا منها آراء كثيرة كهذه فى موضوع واحد ، ولم نكن نستطيع ترجيح بعضها على البعض الآخر ، وكان العمل لا يحتمل أى تأخير ، فإن العقل يقضى بأن نختار منها رأياً ، وبعد اختياره أن نثابر على اتباعه كما لو كنا قد حكمنا عليه بأنه يقينى جداً[1] .

٤ — « لم يمكن الشك فى حقيقة الأشياء الحسية »

لكن لما كان غرضنا الآن مقصوراً على الانصراف

(١) لقد أبعد ديكارت الشك عن مجال الحياة العملية ، وقصره على مسائل النظر (انظر : « المقال » القسم الثالث ، القاعدة الثانية).

إلى البحث عن الحقيقة ، فبوسعنا أن نشك أولا بصدد الأشياء التي وقعت تحت حواسنا أو التي تخيلناها إطلاقاً فنتساءل هل منها ماهو موجود حقاً فى العالم . وذلك لأن التجربة قد دلتنا على أن حواسنا قد خدعتنا فى مواطن كثيرة، وأنه يكون من قلة التبصر أن نطمئن كل الاطمئنان إلى من خدعونا ولو مرة واحدة ؛ وكذلك لأننا نكاد نحلم دائماً ونحن نائمون .

ويبدو لنا حينذاك أننا نحس بشدة ونتخيل بوضوح عدداً لا يحصى من الأشياء التي ليس لها وجود فى الخارج . ومتى صمم الإنسان على أن يشك فى كل شيء لم يعد يجد علامة للتمييز بين الخواطر التي ترد علينا فى حال النوم وتلك التي ترد علينا فى حال اليقظة .[1]

---

(١) انظر مايقوله ديكارت عن الأحلام فى التأمل السادس، إذ بين المحك العملى للتمييز بين مدركات اليقظة ومدركات النوم («التأملات»، ترجمتنا العربية ص ١٩٤)

٥ — « لِمَ يمكن الشك أيضاً فى براهين الرياضة »

ويوسعنا أن نشك أيضاً فى جميع الأشياء التى بدت لنا من قبل يقينية جدا . بل نشك فى براهين الرياضة وفى مبادئها وإن تكن فى ذاتها جلية جلاء كافياً . لأن من الناس من أخطأوا وهم يفكرون فى مثل هذه الأمور، وعلى الخصوص لأننا علمنا أن الله الذى خلقنا يستطيع أن يفعل ما يشاء، وما ندرى بعد فربما كانت مشيئته أن يجعلنا بحيث نكون دائما على ضلال، حتى فى الأشياء التى نظن أننا على بينة منها . فإنه مادام قد سمح بأن نضلّ فى بعض الأحيان، كما علمنا من ملاحظة الواقع، فلِمَ لا يستطيع أن يسمح بأن نضل على الدوام ؟ وإذا افترضنا أن إلهاً واسع القدرة ليس هو بارىء وجودنا، فبقدر ما نفترض هذا الخالق أقل قدرة يكون لدينا أسباب أدعى إلى الاعتقاد بأننا لم نبلغ من الكمال ما يحول دون تعرضنا للضلال باستمرار .

٦ – فى أن لنا حرية إختيار تجعلنا نستطيع أن نمسك عن التصديق بالأشياء المشكوك فيها : ومن ثم نصون أنفسنا من الوقوع فى الضلال :

لكن على فرض أن الذى خلقنا واسع القدرة؛ وعلى فرض أنه يرضيه إضلالنا ، فنحن لا نخلو من أن نجد فى أنفسنا حرية نستطيع بها إذا شئنا أن نمتنع عن التصديق بالأشياء التى لا نعرفها حق المعرفة . وبهذا نمنع أنفسنا من الضلال[1] .

٧ – فى أننا لا نستطيع أن نشك دون أن نكون موجودين وأن هذه أول معرفة يقينية يستطاع الحصول عليها .

ونحن حين نرفض على هذا النحو كل ما يمكننا أن نشك

(١) ان هذه القدرة على الإمساك عن الحكم هى الدليل الأكبر على ما أودع الله فينا من حرية (قارن المادة ٣٩ من « المبادىء »)

فيه بل وحين نخاله باطلا ، يكون من الميسور لنا أن نفترض أنه لا يوجد إله ولا سماء ولا أرض ، وأنه ليس لنا أبدان . لكننا لا نستطيع أن نفترض أننا غير موجودين حين نشك فى حقيقة هذه الأشياء جميعا ، لأن مما تأباه عقولنا أن نتصور أن ما يفكر لا يكون موجوداً حقا حينما يفكر . وعلى الرغم من أشد الافتراضات شططا فإننا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من الاعتقاد بأن هذه النتيجة : أنا أفكر ، وإذن فأنا موجود [١] صحيحة . وبالتالى أنها أهم وأوثق معرفة تعرض لمن يدبر أفكاره بترتيب [٢].

٨ — فى أننا نعرف أيضاً بعد ذلك التمييز القائم بين النفس والبدن :

ويبدو لى أيضاً أن هذا المسلك هو خير المسالك التى

(١) هذا الدليل المشهور باسم « الكوجيتو » مبسوط بسطا تحليلياً لماحاً فى التأمل الثانى .

(٢) انظر مايقوله ديكارت عن الترتيب والدور الذى يقوم به فى بنا العلم (المقال فى المنهج ، القسم الثانى ، القاعدة الثالثة) .

نستطيع أن نختارها لكى نعرف طبيعة النفس وأنها جوهر متميز كل التميز عن البدن : لأننا حين نفحص عن ماهيتنا نحن الذين نفكر الآن فى أنه ليس خارج فكرنا شيء هو موجود حقاً ، نعرف جلياً أننا لا نحتاج لكى نكون موجودين إلى أى شيء آخر يمكن أن يعزى إلى الجسم ، وإنما وجودنا بفكرنا وحده . وإذن ففكرتنا عن نفسنا أو عن فكرنا سابقة على فكرتنا عن الجسم ، وهذه الفكرة أكثر يقيناً ، بالنظر إلى أننا لا نزال نشك فى وجود أى جسم فى حين أننا نعرف على وجه اليقين أننا نفكر .

٩ ـــ ما هو الفكر :

أقصد بلفظ الفكر كل ما يختلج فينا بحيث ندركه بأنفسنا إدراكاً مباشراً . ومن أجل هذا لا يقتصر مجال الفكر على التعقل ، والإرادة ، والتخيـــــل ، بل يتناول الاحساس أيضاً . لأنى حين أقول : أنا أرى وأمشى ، وإذن

فأنا موجود ، وحين أقصد من الكلام على الرؤية أو المشى عمل عينى أو ساق ، لا يكون استنتاجى استنتاجاً يقينياً ينتفى معه كل شك : فقد أظن أنى أرى أو أمشى دون أن أفتح عينى أو أبرح مكانى ، كما يحدث لى أحياناً وأنا نائم ، بل ربما يقع لى هذا الظن نفسه لو لم يكن لى جسم على الإطلاق . ولكن حين أريد أن أتحدث فقط عن عمل فكرى أو وجدانى أى عن المعرفة التى أجدها فى نفسى والتى تخيل لى أنى أرى أو أمشى ، تكون هذه النتيجة صحيحة لا أستطيع أن أشك فيها ، لأنها ترجع إلى النفس ، التى لها وحدها ملكة الوعى أو التفكير على أى نحو آخر[1] .

(١) يقصد ديكارت بالفكر كل ما يقع فى « الوعى » أو « الوجدان » . فالتعقل والإرادة والتخيل والشعور كلها وجوه مختلفة للفكر . وهو يقول فى التأمل الثانى : « وما الشىء المفكر ؟ إنه شىء يشك ويفهم ويتصور ويثبت وينفى ويريد ولا يريد ويتخيل ويحس أيضاً » (ترجمتنا للتأملات ص ٦٧) . والفكر هو نقطة البداية وقد نخطىء فيما هو موضوع فكرنا ، ولكن هذا لا ينال حقيقة فكرنا ، فسواء كان فكرنا خاطئاً أو صحيحاً فهو ماثل فينا.

١٠ – فى أن من المعانى ما تكون واضحة كل الوضوح بذاتها ، وتصير غامضة متى أريد تعريفها على طريقة المدرسيين وأنها لا تكتسب بالدرس بل تولد معنا :

لا أفسر هنا ألفاظاً أخرى كثيرة قد استعملتها من قبل وسوف أستعملها من بعد ، لأنى لا أظن أن ممن يقرأون كتاباتى من بلغ به الغباء درجة تحول بينه وبين أن يفهم من نفسه معنى هذه الألفاظ . ثم إنى لاحظت أن الفلاسفة أرادوا أن يفسروا ، وفقاً لقواعد منطقهم ، أشياء هى فى ذاتها جلية واضحة، فلم يستطيعوا إلا أن يجعلوها أشد غموضاً. وأنا حين قلت إن هذه القضية : «أفكر وإذن فأنا موجود» هى أول وأوثق قضية تعرض لمن يتفلسف على نهج مرتب ، لم أنكر أنه يلزمنا أن نعرف أولا ما هو الفكر وما هو اليقين وما هو الوجود ، وأنه لكى نفكر يجب أن نكون موجودين وما شابه ذلك . لكن لما كانت هذه معانى بسيطة كل البساطة

ولا تعطينا فى ذاتها معرفة لأى شىء موجود ، لم أر ضرورة لإحصائها هنا[١]

١١ — كيف نستطيع أن نعرف نفوسنا معرفة أوضح من معرفتنا جسامنا[٢] :

ولكن لكى نعرف كيف أن معرفتنا لفكرنا سابقة على معرفتنا لجسمنا وأنها أشد منها بداهة، بحيث أنه لو انعدم الجسم لكنا محقين فى أن نذهب إلى أن ماهية الفكر لاتخلو من أن تكون موجودة بتمامها ، يجمل بنا أن نلاحظ أنه قد ظهر لنا بنور فطرى مودع فى نفوسنا أن العدم ليست له صفات ولا خواص ، وأنه حيث ندرك بعض هذه الصفات هناك

(١) سيوجه « ليبنتز » اللوم إلى ديكارت، لأنه لم يعرف المعانى الأساسية فى فلسفته ، وسيشيد بالقاعدة التى جرى عليها « المدرسيون » ، وهى أنه لاينبغى أن نتكلم عن شىء ما لم نضع له تعريفاً (من تعليق دوراندان ، هامش ص ٥٧)

(٢) (راجع : ديكارت : «التأملات» : التأمل الثانى)

فلا بُدّ من جوهر تعتمد عليه . وكذلك يظهر نا هذا النور عينه على أن معرفتنا للشيء أو للجوهر تكون أشمل بمقدار ماندستكشف فيه من صفات أوفر . ولكننا نقطع بأ نا نلاحظ من الخواص فى فكرنا مايزيد بكثير على مانلاحظ فى أى شيء آخر مهما يكن ، إذ ما من شيء يثير نا إلى المعرفة من أى نوع إلا ويكون دفعه لنا على معرفة فكرنا أعظم وأوثق . مثال ذلك أننى لو اقنعت نفسى بأن هنالك أرضا لأننى ألمسها وأراها ، فيلزمنى من باب أولى أن أكون مقتنعا بأن فكرى كائن أو موجود ، إذ اننى ربما ظننت أننى ألمس الأرض مع أنه قد لا يكون هنالك أرض على الإطلاق ، ولأنه ليس من الممكن أن تكون إنيتى ، أى نفسى ، غير موجودة ، بينما يكون لديها هذا الظن . ونستطيع أن نخلص إلى النتيجة عينها فى جميع الأشياء الأخرى التى تعرض لفكرنا ، أعني بذلك أننا نحن الذين نفكر فيها، موجودون

حتى ولو كانت هذه الأشياء باطلة أو لم يكن لها وجود على الإطلاق .

١٢ — لم كان الناس جميعاً لا يعرفون النفس على هذا النحو ؟

إن من لم يسلكوا سبيل التفلسف المرتب قد أدلوا بآراء أخرى فى هذا الموضوع، لأنهم يبذلون القدر اللازم من العناية للتمييز بين النفس أو الجوهر المفكر ، وبين الجسم أو الجوهر الممتد طولاً وعرضاً وعمقاً . إنهم لم يجدوا غضاضة فى الاعتقاد بأنهم هم أنفسهم موجودون ، وأن وثوقهم من هذا الوجود أشد من وثوقهم من أى شىء آخر . لكنهم لم يلتفتوا إلى أننا مادمنا بسبيل اليقين الميتافيزيقى فقد كان يتعين عليهم حين استعملوا لفظ « أنفسهم » أن يفهموا منه هاهنا فكرهم أو روحهم فقط، ومن حيث أنهم قد آثروا الظن بأن المقصود هو أجسامهم التى يرونها بعيونهم ويلمسونها بأيديهم، وينسبون

إليها خطأ ملكة الحس ، فقد ترتب على ذلك أنهم لم يعرفوا طبيعة النفس معرفة متميزة .

١٣ — على أى معنى يمكن القول بأن من جهل الله فلن يستطيع أن يعرف شيئاً آخر معرفة يقينية .

ولكن الفكر، الذى يعرف ذاته على هذا النحو وإن يكن بعد مقيماً على شكه فى الأشياء الأخرى، إذا استبصر فيما حوله بغية المضى فى توسيع نطاق معارفه، يجد فى ذاته أولاً أفكاراً (أو صوراً ذهنية) لأشياء عديدة : فإذا اقتصر عمله على تأملها دون أن يثبت أو أن ينفى وجود شىء فى الخارج يطابق هذه الأفكار كان فى مأمن من خطر الوقوع فى الضلال. والفكر يهتدى أيضاً إلى بعض المعانى المشتركة . فيؤلف منها براهين يبلغ من قوة إقناعها أنه لا يستطيع الشك فى حقيقتها متى تدبرها وأطال النظر فيها . ذلك أنه يجد فى ذاته أفكاراً عن الأعداد والأشكال ؛ وهو يملك أيضاً من المعانى

المشتركة ما نعبر عنه بالمبدأ القائل « إذا أضفنا كميات متساوية إلى كميات أخرى متساوية كانت حواصل الجمع متساوية » وكثيراً غيرها لا تقل بداهة عنها ، يتيسر بها البرهنة على أن زوايا المثلث مساوية لقائمتين . . الخ

وما دام الفكر يدرك هذه المعانى ويدرك ترتيب المقدمات الذى استخلص منه هذه النتيجة أو نتائج أخرى مماثلة لها ، فهو واثق كل الثقة من صحتها . ولكن لما لم يكن فى وسع الفكر دائما أن يتعقلها بما ينبغى من انتباه ، فإنه حين يتذكر نتيجة دون انتباه إلى الترتيب الذى أدى إلى استخلاصها ، ويرى مع ذلك أن بارىء وجوده كان فى مقدوره أن يخلقه من طبيعة تجعله عرضة للخطأ فى كل ما يبدو له غاية فى البداهة ، يتبين أنه محق فى عدم الاطمئنان إلى حقيقة كل ما لا يدركه إدراكا متميزاً ، وأنه لن يصل

إلى علم يقيني ما لم يعرف خالقه(١) .

١٤ — في إمكان إثبات وجود الله من أن ضرورة الكينونة أو الوجود متضمنة في تصورنا له .

وإذا عاد الفكر بعد ذلك واستعرض الأفكار المختلفة القائمة فيه ، فاكتشف منها فكرة موجود محيط العلم والقدرة ، كامل غاية الكمال ، تيسر له أن يحكم بما يراه في هذه الفكرة من أن الله ، وهو ذلك الموجود الكامل على الاطلاق ، كائن أو موجود ؛ لأنه وإن يكن لديه أفكار متميزة عن أشياء أخرى كثيرة ، لكنه لا يلحظ فيها شيئاً يؤكد له وجـــود موضوعاتها ، في حين أنه يدرك في هذه الفكرة أنها لا تتضمن الوجود الممكن فحسب ، كما هو

(١) هذه المادة كلها متصلة بالمادة الخاصة التي بسط فيها ديكارت ما لديه من أسباب تدعو إلى الشك في البراهين الرياضية .

الشأن فى أفكاره عن الأشياء الأخرى ، بل الوجود الضرورى الأبدى على الإطلاق .

ومن حيث أن الفكر يرى أنه من الضرورى أن يكون متضمنا فى الفكرة التى لديه عن المثلث أن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين ، فهو راسخ الاقتناع بأن للمثلث الزوايا الثلاث المساوية لقائمتين ؛ كذلك متى تصور الوجود الضرورى الأبدى متضمناً فى فكرته عن الموجود الكامل إطلاقاً ، لزم أن يستنتج أن هـــذا الموجود الكامل بإطلاق . موجود حقا .

١٥ — فى أن ضرورة الوجود ليست متضمنة فى فكرتنا عن الأشياء الأخرى، بل إمكان الوجود فحسب .

ويستطيع الفكر أن يزداد وثوقاً من صحة هذه النتيجة إذا انتبه إلى أنه لا يجد فى ذاته فكرة شىء آخر يتبين فيهـــا وجوداً ضرورته على هذا النحو من الإطلاق . وهو يتحقق

من ذلك أن فكرة موجود كامل ليست وهماً من نسج الخيال بل أودعتها فيه طبيعة ثابتة حقيقية موجودة بالضرورة ؛ لأنها لا تتصور إلا مصاحبة لوجود ضرورى[1] .

---

(١) يقول ديكارت (فى القسم الرابع من « المقال فى المنهج ») مانصه: «أردت بعد ذلك أن أبحث عن حقائق أخرى . ولما كنت قد اخترت موضوع أصحاب الهندسة الذى كنت أتصوره جسماً متصلا أو فضاء لا محدوداً طولا وعرضاً وارتفاعاً وعمقاً ، وقابلاً للانقسام إلى أجزاء مختلفة يمكن أن تتخذ أشكالاً وأعظاماً مختلفة ، ويمكن تحريكها أو نقلها على جميع الأنحاء — لأن أصحاب الهندسة يفترضون ذلك كله فى موضوع علمهم — فقد تصفحت من براهينهم ما يرونه أبسطها . ولما تنبهت إلى أن هذا اليقين العظيم الذى ينسبه الناس إليها إنما يستند إلى أننا نتصورها تصوراً بديهيا وفقاً للقاعدة التى ذكرتها من وقت قريب ، فقد تنبهت كذلك إلى أنه لاشىء فيها يجعلنى مستوثقاً من موضوعها . لأنى تبينت مثلا أنى إذا افترضت مثلثا لزم أن تكون زواياه الثلاث مساوية لقائمتين ، ولكن هذا لم يكن من شأنه أن يجعلنى مستوثقاً من وجود أى مثلث فى العالم . هذا فى حين أنى عندما عدت إلى النظر فى الفكرة التى فى نفسى عن موجود كامل ، وجدت أن الوجود منطو فيها على نحو ما قد انطوى فى فكرة المثلث أن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين أو فى فكرة الدائرة أن جميع أجزائها على أبعاد متساوية من مركزها . ويلزم عن ذلك أن وجود الله (وهو الموجود الكامل) هو على الأقل مساو فى اليقين لما تستطيع أن تبلغه براهين الهندسة » (ينظر أيضاً ما قاله ديكارت عن هذا الموضوع فى التأمل الخامس) .

١٦ - فى أن الأوهام تمنع الكثيرين من أن يتبينوا ما يتميز الله به من ضرورة الوجود.

والنفس أو الفكر لا يجد عناء فى الإقتناع بهذه الحقيقة لو أنه تحرر من أوهامه. لكن لما كنا قد ألفنا أن نفرق فى جميع الأشياء الأخرى، بين الماهية والوجود[1]: وكنا قادرين على أن نتخيل ما طاب لنا من صور ذهنية لأشياء ربما لم توجد قط وربما لا توجد أبداً، فقد يحدث لنا، حين لا نسمو بأذهاننا كما ينبغى إلى تأمل ذلك الوجود الكامل بإطلاق أن يساورنا

(١) «الماهية» عند ديكارت هى «الشىء على نحو ما يكون فى الذهن» و«الوجود» هو «الشىء من حيث هو موجود خارج الذهن» (ديكارت: «رسائل»). ويريد ديكارت هنا أن يقرر التفرقة بين الله وبين أى موجود آخر: ففى أى موضوع آخر يلزم التفرقة بين ماهيته، أى الفكرة التى تكون فى أذهاننا عنه، وبين وجوده، أى كون هذه الفكرة متحققة فى الخارج. أما فى الله، فالماهية والوجود متطابقان لا يمكن الفصل بينهما: إذ أن نفس تصورنا لله، من حيث أنه تصور لموجود كامل، متضمن للوجود

الشك فى أن تكون فكرتنا عن الله من قبيل تلك الأفكار التى نتخيلها كما يحلو لنا ، أو من تلك الأفكار الممكنة ، وإن لم يكن الوجود داخلاً بالضرورة فى طبيعتها .

١٧ ـ فى أنه بقدر ما نتصور من الكمال فى شىء ، ينبغى أن نعتقد أن علته لا بد أن تكون أوفر منه كمالاً[١] .

أضف إلى ذلك أن التأمل فى مختلف الأفكار القائمة فينا يعيننا على أن ندرك أن ليس بينها إختلاف كبير ، من حيث أننا إنما نعتبرها توابع لنفوسنا أو لفكرنا : ولكن الاختلاف بينها كبير من حيث أن الواحدة منها تمثل شيئاً والأخرى شيئاً آخر ؛ وهو يعيننا كذلك على أن ندرك أن علة الأفكار لا بد أن تكون أوفر حظاً من الكمال ، بقدر ما يكون من

(١) يشير ديكارت هاهنا الى مبدأ كان شائعاً لدى المدرسيين ، وهو أنه ينبغى أن يكون فى العلة من الوجود قدر ما فى المعلول على الأقل .

كمال فيما تمثل من موضوعها . وحالنا هنا شبيه بحالنا حين نسمع أن شخصاً لديه فكرة آلة فيها من الحذق والصنعة قسط كبير ، فيجوز لنا حينئذ أن نتساءل عن وسيلته فى الوصول إلى تلك الفكرة : ترى أجاءته الفكرة لأنه شاهد فى مكان ما آلة مثلها صنعها شخص آخر ، أم لأنه كان قد تعلم الميكانيكا ، أم لأنه قد رزق من نفاذ الذهن حظاً مكنه من أن يبتدعها دون أن يكون قد رأى آلة مثلها فى أى مكان آخر . وذلك لأن كل الصنعة المتمثلة فى فكرة ذلك الشخص ، كما تتمثل فى لوحة أو صورة فنية ، يلزم أن تتحقق فى علتها الأولى الأساسية ، لا على سبيل التمثيل أو المحاكاة فحسب ، بل بالفعل وعلى ذلك النحو عينه أو على نحو يفوق فى الشرف[1] ما تمثله الفكرة .

---

(١) انظر ترجمتنا العربية لكتاب «التأملات» الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٥٦ (التأمل الثالث ص ١٠٤)

١٨ — فى إمكاننا مرة أخرى إقامة الدليل على وجود الله ، استناداً على ما تقدم .

وكذلك مادمنا نجد فى أنفسنا فكرة إله أو موجود كامل على الإطلاق ، فيجوز لنا أن نبحث عن العلة التى أوجدت تلك الفكرة فينا ،ولكن بعد التفاتنا إلى ما تمثله لنا من عظيم الكمالات نجد أنفسنا مضطرين إلى الإقرار بأنها إنما جاءت إلينا من موجود كامل جداً أى من إله هو موجود حقا : لأنه ليس من البين فقط بالنور الفطرى أن العدم لا يمكن أن يكون موجداً لشىء مهما يكن ، وأن الأكمل لا يمكن أن يكون ناتجاً عن الأقل كمالا أو تابعاً له[1] ؛ بل

(١) مايسميه ديكارت « الأكمل » هو « فكرة » الوجود الكامل أو فكرة الله . وواضح من هذا أنه يعتبر الفكرة ذاتها ضرباً من الوجود ؛ فليست الفكرة عنده ثمرة من ثمرات الذهن فحسب بل هى حقيقة يستكشفها الذهن . ومن حيث أن الفكرة هى ذاتها وجود فهى تتطلب علة تفسر وجودها .

لأننا نرى أيضا بهذا النور نفسه أن من المحال أن يكون لدينا فكرة أو صورة لأى شىء مالم يكن فى أنفسنا أو خارج أنفسنا أصل يحوى بالفعل جميع ما نتمثله بتلك الفكرة من كمالات . ولكن من حيث إننا نعلم أننا عرضة لكثير من النقص ، وأننا لا نملك هذه الكمالات المطلقة التى نتمثلها ، فيلزمنا أن نستنتج أنها موجودة فى طبيعة مختلفة عن طبيعتنا ، بالغة غاية الكمال ، أى هى الله ، أو على الأقل أنها كانت فى الله من قبل ، وبما أنها لا متناهية فلا بد أنها لا تزال قائمة فيه .

١٩ – فى أننا وإن كنا لا نحيط علماً بذات الله وصفاته فما من شىء نعلمه بأوضح مما نعلم كمالاته .

إنى لا أرى هذا الأمر عسيراً على من راضوا أذهانهم على أن تتفكر فى الله ، ومن ألقوا بالهم إلى كمالاته اللامتناهية : فإننا وإن لم نحط بها خبراً – لأن من طبيعة اللامتناهى أن تعجز الأفكار المتناهية عن الإحاطة به –

فإننا نتصورها مع ذلك تصوراً أوضح وأشد تميزاً من تصورنا للأشياء المادية : وذلك لأنها لما كانت أبسط منها ولا يحدها حد ، فإن ما نتصوره منها يكون أقل اختلاطاً . ولذلك لم يكن هنالك تفكر هو أشد عوناً لنا على تكميل أذهاننا وأعظم قدراً من التفكر فى الله من حيث أن النظر فى موضوع لا حدود لكمالاته يملأ نفوسنا رضىً واطمئناناً .

٢٠ — فى أننا لسنا علة أنفسنا ، وإنما الله علتنا . ويترتب على ذلك أن الله موجود .

لكن الناس جميعاً لا يلتفتون إلى هذا الأمر الالتفات الواجب : وبما أننا نعلم بما فيه الكفاية كيف حصلنا على فكرة آلة فيها كثير من الصنعة دون أن نتذكر متى وردت إلينا من الله الفكرة التى لدينا عن الله — لقيام هذه الفكرة فينا على الدوام[1] — فيتعين علينا أن نستعرض الأمر مرة

(١) فكرة الكمال إحدى أفكارنا « الفطرية » . (انظر كتابنا « ديكارت » الطبعة الرابعة ، القاهرة ١٩٥٧ ص ١٧٠ — ١٧١)

أخرى ، فنتساءل من هو إذن خالق النفس أو الفكر ، ذلك الذى يملك فى ذاته فكرة الكمالات اللامتناهية الموجودة فى الله . جلى أن من عرف شيئاً أكمل من ذاته لم يهب الوجود لذاته ، إذ أنه لو كان يستطيع ذلك لكان يهب ذاته كل كمال وصل إلى علمه . ويترتب على ذلك أنه لا يستطيع البقاء فى الوجود إلا معتمداً على الموجود الحائز بالفعل على جميع هذه الكمالات ، وهو الله (١) .

(١) قارن قول ديكارت : « وأضفت إلى ذلك أنه بما انى قد عرفت بعض الكمالات التى ليس لى شىء منها ، فانى لست الكائن الوحيد الذى فى الوجود . . . بل يجب بالضرورة أن يكون هناك كائن آخر أكثر كمالاً ، أنا تابع له ، ومن لدنه حصلت على كل ما هو لى : لأنى لو كنت وحيداً ومستقلاً عن كل ماهو غيرى بحيث كان لى من نفسى كل هذا القليل الذى أشارك الذات الكاملة فيه ، لكنت أستطيع أن أحصل من نفسى للسبب عينه على كل ما هو فوق ذلك مما أعرفه ينقصنى ، وبذلك أكون أنا نفسى غير متناه وأزلياً أبدياً وغير متغير وعالماً بكل شىء وقادراً على كل شىء ، ولصارى القول أن تكون لى كل الكمالات التى أستطيع أن ألحظ أنها الله » (« مقال عن المنهج » القسم الرابع ، ترجمة الأستاذ محمود الخضيرى ، القاهرة ١٩٢٠ ص ٦٠ — ٦١)

٢١ – فى أن آجالنا فى حياتنا كافية وحدها لإثبات وجود الله

ما أظن أن أحداً يساوره الشك فى حقيقة هذا التدليل إذا ما التفت إلى طبيعة الزمان أو أجَل الإنسان فى الحياة ذلك لأنه لما كان من طبيعة الزمان أن لا تعتمد أجزاؤه بعضها على بعض ولا يجتمع بعضها مع بعض أبداً ، فليس يلزم من وجودنا الآن أن نكون فى الزمان الذى يليه ، ما لم تكن العلة نفسها التى أوجدتنا مستمرة فى إيجادنا أى حافظة لبقائنا[1].

---

(١) يقول ديكارت فى التأمل الثالث : « إن من الأمور الواضحة البينة للغاية عند كل من يمعنون النظر فى طبيعة الزمان، أن حفظ جوهر ما فى كل لحظات مدته ، يحتاج إلى عين القدرة وإلى عين الفعل اللازمتين لإحداثه أو لخلقه من جديد ، إذا لم يكن بعد موجوداً » (« التأملات » ، ترجمتنا العربية ، الطبعة الثانية ١٩٥٦ ص ١١٥) .

وواضح هنا أن ديكارت يتصور الزمان منفصلاً ومنقسماً فى الواقع . وإذا كان الأمر كذلك فالقدرة اللازمة لإبقائنا لا بد أن تكون مكافئة =

ومن الميسور أن نعلم أننا لا نملك قوة تكفل لنا الاستمرار في الوجود أو حفظه علينا لحظة واحدة ، وأن القادر على إبقائنا وحفظ وجودنا خارج ذاته لا بد قادر على حفظ بقائه هو ذاته ، وهو خليق أن لا يفتقر إلى من يحفظه ويبقيه ، ذلكم هو الله .

٢٢ – فى أننا حين نعرف وجود الله على نحو ما أوضحنا ها هنا ، نعرف أيضاً جميع صفاته بقدر ما تستطاع معرفتها بنور الفطرة وحده[1] .

من فضل هذه الطريقة فى إثبات وجود الله أننا نعرف

= القوة اللازمة لخلقنا فى أى برهة من الزمان — ولا شىء يمكن أن يدوم إلا بخلق متجدد .

ومن المعلوم أن « برجسون » سينقد هذا التصور للزمان . ويرى أن « الديمومة » هى الزمان الحى ، فهى لا تقبل التجزئة ، وما « اللحظات » إلا مجردات ميتة لا حياة فيها (برجسون : « المعطيات المباشرة للوعى ») .

(١) بنور الفطرة ، أى بنور العقل البشرى وهدايته دون اعتماد على الوحى والتنزيل .

بها ماهيته ، بقدر ما يسمح ما عليه طبيعتنا البشرية من ضعف : لأننا متى تدبرنا الفكرة التى لدينا بالفطرة عنه ، رأينا أنه سرمدى ، وأنه عالم بكل شىء ، وقادر على كل شىء ، ومنبع كل خير وحق ، وخالق الأشياء جميعاً ، وأنه آخر الأمر مالك فى ذاته كل ما يمكن أن نتبين فيه قسطاً من الكمال اللامتناهى ، وبعبارة أخرى لا تشوبه أدنى شائبة من نقص .

٢٣ — فى أن الله غير جسمانى ، وأنه لا يعرف الأشياء بالحواس ، على نحو ما نعرفها ، وأنه ليس مريداً لحصول الخطيئة والإثم.

ذلك لأن فى العالم أشياء هى محدودة وناقصة إلى حد ما ، وإن يكن فيها أيضاً قدر من الكمال . ومن الميسور أن ندرك أن من المحال أن يكون فى الله شىء من تلك : فإنه لما كان الامتداد مقوماً لطبيعة الجسم ، وكان الممتد ممكن الانقسام إلى أجزاء

عديدة ، — وفى هذا دلالة على النقص — فقد لزم أن الله ليس بجسم. ولئن يكن من فضل البشر على الخلق أنهم قادرون على إدراك الأشياء بحواسهم ، إلا أنه لما كانت أحاسيسنا متأثرة بانطباعات تأتى من خارج — وهو أمر ينبيء عن اعتمادنا على غيرنا ، فقد لزم أن نستنتج أيضاً أن الله منزه عن الحواس ، ولكنه إنما يعلم ويريد ، لا كما نعلم نحن ونريد بأفعال مختلفة متميزة[1] ، بل على الدوام بفعل واحد بسيط يعلم ويريد ويعمل كل شيء : أعنى كل الأشياء الموجودة فى الواقع ؛ فإنه لا يريد إثم الخطيئة على الإطلاق ، من حيث أنها ليست إلا سلباً للوجود[2] .

---

(١) سنرى فيما بعد أن العلم والإرادة عند ديكارت هما فعلان متميزان من أفعال النفس الإنسانية .

(٢) يرى ديكارت أن الله غير مسئول عن خطأ العباد وخطيئتهم ، لأنهما أمران سلبيان ، أو ضرب من الحرمان : وليس قوامهما فعلا إيجابيا هو شر فى ذاته ، بل ينتجان عن استعمال قاصر للحرية الإنسانية (قارن المادتين ٣١ و٣٧).

٢٤ – فى أنه بعد معرفتنا بوجود الله ينبغى ، الانتقال إلى معرفة المخلوقات ، أن نتذكر أن أذهاننا متناهية وأن قدرة الله لا متناهية .

وبعد أن عرفنا على هذا النحو أن الله موجود ، وأنه خالق كل ما هو كائن أو ما يمكن أن يكون ، سنتبع قطعاً أفضل منهج يستطاع اصطناعه للكشف عن الحقيقة إذا ما انتقلنا من المعرفة التى لدينا عن طبيعته إلى تفسير الأشياء التى خلقها ، وإذا ما حاولنا أن نستنبط هذا التفسير من المعانى المفطورة فى نفوسنا بحيث يتيسر لنا علم كامل ، أعنى بحيث نعرف المعلولات عن طريق عللها . ولكن لكى يتيسر لنا أن ننهض بهذه المهمة ونحن أوفر اطمئناناً ، يجمل بنا أن نتذكر ، كلما أردنا أن نفحص عن طبيعة شىء ، أن الله ، الذى هو خالقه ، لا متناه ، وأننا متناهون تناهياً تاماً .

٢٥ — فى أنه يجب علينا أن نؤمن بكل ما أنزله الله ، وإن يكن فوق متناول مداركنا .

فإذا أنعم الله علينا بما كشفه لنا أو لغيرنا من أشياء تجاوز طاقة عقولنا فى مستواها العادى ، كأسرار التجسد والتثليث ، لم يستعص علينا الإيمان بها مع أننا قد لا نفهمها فهماً واضحاً : ذلك لأنه لا ينبغى أن يقع لدينا موقع الغرابة أن يكون فى طبيعة الله وفى أعماله أشياء كثيرة تجاوز متناول أذهاننا[1]

(١) ربما بدت هذه التصريحات الديكارتية عن أسرار العقيدة المسيحية مجاوزة بعض الشيء لما ينبغى فى كتاب فلسفى وعلمى ، يحاول صاحبه أن يبين أن كل ما فى العالم يستطاع تفسيره ، دون أسرار ، عن طريق القوانين الطبيعية . ولكن ديكارت كان شديد الفزع من رقابة الكنيسة وغضبها : فانه حين علم بالحكم الذى أصدرته على جاليليو توقف عن نشر كتابه عن « العالم » لما فيه من آراء شبيهة بآراء العالم الطلياني . غير انى أعتقد مع ذلك أن تدين ديكارت وإخلاصه لعقيدته قد بلغا مقاما لا ترقى اليه الشبهات (انظر الباب الأول فى كتابنا عن ديكارت)

٢٦ — فى أننا لا ينبغى أن نحاول أن نفهم « اللامتناهى » بل حسبنا أن نسلم بأن كل ما لا نجد فيه حدوداً فهو عندنا « لا محدود » .

بذلك ننأى بأنفسنا دائماً عن الخوض فى المجادلات التى تدور حول اللامتناهى . فإن مما لا يقبله العقل أن نتصدى ونحن متناهون ، لتحديد شىء عنه ، وكأننا بهذا نفترضه متناهياً إذ نحاول أن نفهمه . ولذلك لا نبالى بالرد على من يسألون عما إذا كان نصف الخط اللامتناهى لامتناهياً كذلك وعما إذا كان العدد اللامتناهى زوجياً أوغير زوجى وماشابه ذلك : فإن الذين يتوهمون أن عقولهم لا متناهية هم وحدهم فيما يبدو الخليقون بأن يفحصوا عن مثل هذه الصعوبات .

أما نحن فإذا رأينا أشياء ولم نلحظ فيها حدوداً على نحو من الأنحاء ، فإننا لا نقطع لذلك بأنها لا متناهية ؛ بل نراها

محدودة فحسب[١]. لذلك لما كنا لا نستطيع أن نتخيل امتداداً بالغ العظم إلا ونتصور فى الوقت نفسه إمكان وجود امتداد أعظم منه ، فإننا نقول إن امتداد الأشياء الممكنة لا محدود. ومن حيث أنه ليس من المستطاع تقسيم جسم إلى أجزاء بالغة الصغر إلا ويستطاع تقسيم كل واحد من أجزائه إلى أجزاء أخرى أصغر ، فإننا نرى أن الكم يمكن أن ينقسم إلى أجزاء عددها غير محدود .

ومن حيث أننا لا نستطيع أن نتخيل كثرة من النجوم إلا ويستطيع الله أن يخلق أكثر منها ، فإننا نفترض أن عددها لا محدد وكذلك فى سائر الأشياء .

---

(١) لم تفرق الفلسفة اليونانية بين « اللامتناهى » و « اللامحدود » : وكان اليونانيون على العموم مولعين بكل ماهو متناه . أما ديكارت فقد فرق بين المعنيين ، وكانت التفرقة مألوفة فى عهده . وسيقول لنا فى المادة التالية ان الله وحده هو الأحرى بأن يسمى « لامتناهياً ».

٢٧ – ما الفرق بين اللامحدود واللامتناهى :

ولسنا نقول عن هذه الأشياء إنها « لامتناهية » ، بل هى عندنا أجدر باسم « اللامحدودة » ، تخصيصاً لله وحده باسم اللامتناهى : لأننا لا نلحظ حدوداً فى كمالاته ، ولأننا موقنون جداً بأنه من غير الممكن أن يكون لها حدود .

أما الأشياء الأخرى فنحن نعلم أنها ليست فى هذه المرتبة من الكمال المطلق : لأننا وإن نكن نلحظ فيها أحيانا خصائص قد تبدو لنا غير ذات حدود ، فلا يخلو الأمر من أن نعلم أن ذلك راجع إلى نقص عقولنا لا إلى طبيعتها .

٢٨ – فى أنه لا ينبغى أن نفحص عن الغاية التى من أجلها صنع الله كل شىء ، بل حسبنا أن نفحص عن الوسيلة التى أراد أن يكون حدوث الشىء بها .

وكذلك لا ينبغى أن نبحث عن الغايات التى أرادها الله من خلقه للعالم ، وكل بحث عن العلل الغائية سننبذه نبذاً تاماً من فلسفتنا : لأننالا ينبغى أن يبلغ بنا الاعتداد بأنفسنا مبلغاً يجعلنا نعتقد أن الله أراد أن يطلعنا على قراراته . ولكن لما كنا نعده خالق جميع الأشياء ، فإن قصارانا أن نحاول أن نجد ، بملكة الاستدلال التى أودعها فينا ، كيف أن الأشياء التى ندركها بحواسنا قد أمكن ايجادها ؛ وعن طريق صفاته التى أراد أن يكون لنا بها شىء من المعرفة نستوثق من أن كل ما يتهيأ لنا أن ندركه مرة فى وضوح وتميز منتمياً إلى طبيعة هذه الأشياء ، حائز على كمال كونه حقاً [١] .

(١) إن تصور ديكارت للعالم الفيزيقى يباعد بينه وبين البحث عن العلل الغائية أى النظر فى الغايات التى ترمى إليها الظواهر . والامتداد عنده هو ماهية الأجسام ، وكل شىء فى عالم الأجسام يتم بطريقة آلية ، والفيزيقا هندسة أو ميكانيكا .

٢٩ — فى أن الله ليس علة لأفكارنا[1] .

وأول صفاته التى يبدو من المستحسن النظر فيها هاهنا هى أنه حق جداً وأنه منبع كل نور ، بحيث أنه من غير الممكن أن يضلنا ، أى أن يكون علة مباشرة للأخطاء التى نكون عرضة لها والتى نبلوها فى أنفسنا : ذلك أنه وإن تكن البراعة فى القدرة على التضليل تبدو علامة من علامات الذكاء بين الناس ، إلا أن إرادة التضليل لا تصدر أبداً إلا عن خبث أو خوف أو ضعف ، ومن ثم لا يمكن نسبتها إلى الله .

٣٠ — ويترتب على ذلك أن كل ما نعرفه فى وضوح على أنه حق فهو حق ، وهو أمر يخلصنا من الشكوك التى أثرناها فيما تقدم .

(١) أنظر المادة الخامسة من هذا الكتاب .

وينتج من ذلك أن ملكة المعرفة التى وهبنا الله إياها والتى نسميها بالنور الفطرى لا تدرك قط موضوعاً لا يكون حقاً من حيث هى مدركة له ، أعنى من حيث تعرفه فى وضوح وتميز[١] ، لأنه كان يحق لنا حينئذ أن نصف الله بالتضليل لو كان وهبنا هذه الملكة منحرفة وعلى نحو يؤدى بنا إلى أن نأخذ الخطأ بدلاً من الصواب ، حين استعملناها استعمالا حسناً[٢] . وهذا الاعتبار وحده يخلصنا من ذلك الشك المسرف الذى كنا فيه حين كنا لا نعلم بعد إن كان خالقنا لا يرضيه أن يخلقنا بحيث نضل فى جميع الأشياء التى تبدو لنا واضحة جداً . وهذا الاعتبار يجب أن ينفعنا كذلك فى دفع جميع الأسباب الأخرى التى كانت تدعونا إلى الشك

(١) أنظر تعريف الفكرة الواضحة المتميزة فى المادتين ٤٥، ٤٦ .

(٢) يقول ديكارت فى ردوده على الاعتراضات الأولى : « متى وقع فى فكرنا أننا تصورنا حقيقة من الحقائق فى وضوح ، رأينا أنفسنا ميالين ميلا فطريا إلى التصديق بها » .

والتى ذكرتها فيما تقدم؛ وحتى الحقائق الرياضية لن تكون موضع شبهة عندنا، لأنها بديهية جداً؛ وإذا أدركنا شيئاً بحواسنا فى يقظتنا أو فى منامنا[1]. فمن الميسور لنا أن نكشف عن الحق، على شريطة أن نفرق بين ما يكون واضحاً ومتميزاً فى المعرفة التى لدينا عن ذلك الشىء، وبين ما يكون غامضاً ومبهماً[2]. ولا حاجة إلى التوسع فى هذا

---

(١) نرى هنا أن ديكارت قد استطاع أن يتخلص من هذه الصعوبة المتمثلة فى أوهام الأحلام (قارن المادة الرابعة). وهو الآن مالك لمعيار للحقيقة كشف له الكوجيتو عنه: وهو أن مايميز بين الفكرة الحقيقية والفكرة الزائفة إنما هو وضوحها وتميزها.

(٢) هنا كل منهج ديكارت: التفرقة فى كل شىء بين ما هو واضح ومتميز، وبين ما هو غامض ومبهم، ثم الاعتقاد بحقيقة ما هو واضح، والشك فيما هو غامض. ومن الميسور أن نرى الفيزيقا الديكارتية تدحرجت كلها من هذا المبدأ. والتمثلات الحسية التى تكون لدينا من الأشياء الخارجية غامضة ومبهمة، ولكنها تنحل كلها إلى معان واضحة متميزة، أى إلى أشكال وامتداد وحركات. والامتداد والحركة شيئان واضحان، ولذلك فهما الشيئان الحقيقيان أو الشيئان الواقعيان فى الأشياء الخارجية. والعالم عبارة عن ميكانيكية «هندسية، كل شىء فيها يتم ويفسر بالشكل والحركة».

الموضوع هنا ، لأننى قد تناولته بإفاضة فى تأملاتى الميتافيزيقية ، وما سأورده قريباً سيكون فيه زيادة إيضاح .

٣١ — فى أن أخطاءنا بالنسبة إلى الله ، ليست إلا سلوباً ولكنها بالنسبة إلينا حرمان وعيب[1] .

ولكن من حيث أنه يحدث كثيراً أننا نخطىء أحياناً ، وإن لم يكن الله مضلا[2] ، فإننا إذا أردنا أن نبحث عن علة

(١) السلب مجرد خلو . أما الحرمان فهو خلو الكائن من صفة تبدو من لوازم طبيعته . ولكن هذه التفرقة لاقيمة لها إلا من وجهة النظر الإنسانية . والحقيقة أن الله وحده هو الحاكم فيما يجب أن يكون للمخلوق من صفات أو لا يكون .

(٢) يقول ديكارت فى التأمل الرابع : « لأن من المحال أن يضلنى الله ، إذ أن فى الخداع أو الغش نقصاً . ولئن يكن يبدو أن استطاعة المخادعة من علائم البراعة والقوة ، فلا جرم أن تعمد المخادعة دليل على الضعف أو على الخبث ، وهما أمران لا يمكن أن يوجدا فى الله » (« التأملات » ، ترجمتنا العربية ، الطبعة الثانية ص ١٢٨) .

أخطائنا وأن نكشف عن مصدرها لكي نصححها ، وجب أن ننتبه إلى أنها لا تعتمد على أذهاننا بقدر اعتمادها على إرادتنا، وأنها ليست أشياء أو جواهر تحتاج إلى تدخل الله بفعله لإحداثها : فهي بالقياس إليه ليست إلا سلوباً[1] ، أي أنه لم يعطنا كل ما كان يمكن أن يعطينا، وأننا نرى بذلك أنه لم يكن مضطراً إلى أن يعطينا إياه ، في حين أن هذه الأخطاء بالقياس إلينا هي عيوب ونقائص .

٣٢ — في أنه ليس فينا إلا نوعان من الفكر ، وهما إدراك الذهن وفعل الإرادة .

(١) يقول ديكارت في التأمل الرابع : « .. أن الخطأ من حيث هو خطأ ليس شيئاً واقعياً مرده إلى الله ، إنما هو نقص فحسب ؟ فاذا أخطأت لم أكن بحاجة إلى ملكة من عند الله لهذا الغرض خاصة ، وإنما مرجع خطئي هذا إلى أن ما منحني الله من قوة على تمييز الصواب من الخطأ هي عندي قوة متناهية محدودة » (التأملات ، ترجمتنا العربية ، الطبعة الثانية ص ١٢٩) :

ذلك أن جميع أنماط التفكير التى تلحظها فى أنفسنا يمكن إرجاعها إلى نمطين عامين: أحدهما الإدراك بالذهن، والآخر التصرف بالإرادة. وعلى ذلك فالإحساس والتخيل بل تصور الأشياء العقلية المحضة ليست إلا أنماطاً مختلفة للإدراك: ولكن الرغبة والنفور والإثبات والإنكار والشك هى أنماط مختلفة من الإرادة.

٤٣ - فى أننا لا نخطىء إلا حين نحكم على شىء لم يعرف لنا معرفة كافية.

حين ندرك شيئاً ما، دون أن نحكم عليه بأى صورة من الصور، لا يكون هنالك خطر من وقوعنا فى الضلال: بل إننا حتى لو حكمنا عليه فلن نقع فى الخطأ كذلك، مادمنا لا نمنح تصديقنا إلا لما نعرف فى وضوح وتميز أنه مفهوم أو متضمن فيما نحكم عليه؛ ولكن الذى يجعلنا نخطىء عادة هو أننا نحكم غالباً دون أن تتوافر لدينا معرفة دقيقة بما نحكم عليه.

٣٤ – فى أن الإرادة لازمة للحكم لزوم الذهن .

إنى أقر بأننا لا نستطيع أن نحكم على شىء ما لم يتدخل ذهننا فيه ، لأنه لا محل للإفتراض أن إرادتنا تتصرف فيما لا يدركه ذهننا على أى نحو من الأنحاء : ولكن من حيث أن الإرادة ضرورية إطلاقاً ، لكى نمنح تصديقنا لما أدركنا فى أى درجة من الإدراك ، ومن حيث أنه ليس من الضرورى لتكوين أى حكم من الأحكام أن يكون لدينا معرفة تامة كاملة ، فمن هنا يتأتى لنا أننا فى كثير من الأحيان نمنح تصديقنا لأشياء لم تكن معرفتنا بها إلا معرفة مبهمة جداً[1] .

(١) يقول ديكارت فى التأمل الرابع : « نظرت حينئذ إلى نفسى نظرة تعمق واستقصاء ، وأخذت أتحرى عن خطئى الذى يدل وحده على أن فى نقصاً ، فوجدت أنه يعتمد على اشتراك علتين ، هما قدرتى على المعرفة ، وقدرتى على الاختيار أو حرية الحكم أعنى مالدى من قوة الفهم والإرادة معاً » (التأملات ، ترجمتنا العربية ، ص ١٣٣)

٣٥ فى أن الإرادة أوسع نطاقاً من الذهن ، وأنها لذلك مصدر لأخطائنا ·

يضاف إلى ذلك أن إدراك الذهن إنما يتناول الأشياء القليلة المعروضة له ، فمعرفته دائماً محدودة جداً : بينما الإرادة على نحو ما ، تبدو لا متناهية ، لأننا لا ندرك شيئاً يمكن أن يكون موضوعاً لإرادة أخرى حتى ولو كانت هى إرادة الله الضافية ، إلا وتستطيع إرادتنا أن تمتد إليه : وهذا هو السبب فى أننا نحملها عادة إلى نطاق يجاوز الموضوعات التى نعرفها بوضوع وتميز . فإذا تمادينا بها إلى هذا الحد لم يكن عجيباً أن نقع فى ضلال[1] .

(١) انظر التأمل الرابع حيث يقول : « اتضح لى من هذا كله أن ما أقع فيه من خطأ ليس ناشئاً من قوة الإرادة ذاتها التى أنعم الله بها على : لأنها رحيبة جدا وكاملة جدا فى نوعها ؛ ولا من قوة التعقل أو التصور : لأنى كما كنت لا أتصور شيئاً إلا بواسطة هذه القوة التى منحنى الله إياها لهذا الغرض ؛ فكل ما أتصوره إنما أتصوره بلاشك كما ينبغى ، ولا يمكن أن أكون فى هذا ضالا أو مخدوعا . وإذن فما منشأ الخطأ عندي ؟ إنه =

٣٦ في أن أخطاءنا لا يصح نسبتها إلى الله .

ولكن مع أن الله لم يهبنا ذهناً محيطاً بكل شيء ، فلا ينبغي لنا من أجل ذلك أن نعدّه مسئولاً عن أخطائنا ، لأن كل ذهن مخلوق متناه ؛ ومن طبيعة الذهن المتناهي أن لا يكون تام المعرفة .

٣٧ — في أن أعلى مراتب الكمال عند الإنسان هو أنه حر الاختيار ، وهو الأمر الذي يجعله خليقاً بالمدح والذم .

= ينشأ من أن الإرادة أوسع من الفهم نطاقاً، فلا أبقيها حبيسة في حدوده، بل أبسطها أيضاً على الأشياء التي لا يحيط بها فهمي . ولما كانت الإرادة من شأنها أن لا تبالي ، فمن أيسر الأمور أن تضل ، وتختار الزلل بدلاً من الصواب ،والشر عوضاً عن الخير ،مما يوقعني في الخطأ والإثم» (التأملات ترجمتنا العربية ، ص ١٣٥ — ١٣٦)

أما الإرادة فلما كانت بطبيعتها رحيبة جداً[1] ، فقد فزنا عن طريقها بميزة عظيمة وهى أن نتصرف بحرية بحيث نكون مستقلين بأفعالنا استقلالاً يجعلنا جديرين بالثناء إذا أحسنا التصرف ؛ فكما أن المرء حين يرى الماكينات تتحرك على صور كثيرة مختلفة وتدور على أفضل ما يمكن

(١) يقول ديكارت فى التأمل الرابع : «ولا يصح كذلك أن أشكو بأن الله لم يهبنى حرية اختيار أو إرادة ذات حظ كاف من الرحابة والكمال فالواقع أن تجارب وجدانى تشهد بأن لى إرادة ضافية مترامية لا تحصرها حدود ولا تحبسها قيود . ومما يبدو لى هنا جديراً بالملاحظة أنه ما من قوة أخرى من قوى نفسى ، مهما تبلغ من كمال وعظمة ، إلا وأتبين أنه كان من الممكن أن تكون أكمل وأعظم مما هى . فإذا نظرت مثلا إلى ما لدى من قوة التصور وجدت أن نطاقها ضيق محدود جداً ، وتمثلت فى الوقت نفسه فكرة أخرى أوسع منها كثيرا بل غير متناهية ولا محدودة . وكونى أرى أنه بمقدورى أن أمثل هذه الفكرة يجعلنى أتبين فى غير عناء أنها صفة من الصفات التى اختصت بها الذات الإلهية (طبيعة الله) . أما الإرادة أو حرية الاختيار فقد خبرتها فى نفسى فوجدتها كبيرة للغاية ؛ بحيث لا أتصور غيرها أوسع وأرحب منها . ولما كانت إرادتى بمثل هذه القوة فهى على وجه الخصوص الأمر الذى يجعلنى أحكم أنى على صورة الله ومثاله» (التأملات ، ترجمتنا العربية ص ١٣٣ — ١٣٤

من الدوران ، لا يوجّه إليها الثناء لأنها إنما تقوم بهذه الحركات عن طريق ما وضع فيها من لوالب ، فى حين يوجه الثناء إلى الصانع الذى صنع هذه الماكينات لما لديه من قدرة وإرادة استطاع بهما أن يبرع فى تركيبها ، كذلك شأننا إذا اخترنا ما هو حق بعد تمييزه من الباطل بفعل إرادتنا نكون أكثر استحقاقاً للثناء مما لو كنا مجبرين ومرغمين على التصرف ، متأثرين بمبدأ غريب عنا .

٣٨ — فى أن أخطاءنا هى عيوب فى تصرفنا لا فى طبيعتنا ، وأن أخطاء الناس يمكن فى أكثر الأحيان أن تنسب إلى الفاعلين الآخرين لا إلى الله .

إن من أحق الأمور أننا كلما أخطأنا يكون هناك عيب فى تصرفنا أو فى استعمال حريتنا . ولكن هذا لا يعنى أن هناك عيباً فى طبيعتنا ، لأنها هى بعينها دائماً سواء كانت

أحكامنا صحيحة أو فاسدة(١) . وإذا كان فى مقدور الله أن يهبنا معرفة واسعة تبعد بنا عن الوقوع فى الخطأ ، إلا أنه لا حق لنا أن نشكو منه لذلك : لأنه سبحانه ذو سلطان على الكون مطلق حر ، فلا يسأل عما يفعل ، بخلاف البشر إذ جعل لبعضهم سلطاناً على من دونهم ليمنعوهم من فعل الشر ، فمن استطاع منهم أن يعرف الشر ولم يمنعه كان ملوماً ومشاركاً فى الإثم . ولذلك ينبغى أن نحمد الله على ما أنعم

(١) أنظر التأمل الرابع حيث يقول صاحبه : « وفى هذا الاستعمال السيء لحرية الاختيار يقع الحرمان الذى هو قوام صورة الخطأ . أقول إن الحرمان يقع فى الفعل من حيث أنه صادر منى ؛ ولكنه غير موجود فى القوة التى أنعم الله بها على ، ولا فى الفعل من حيث أنه يتوقف عليه . فلا ريب أنه ليس لدى من داع للشكوى من أن الله لم يهبنى ذكاء أوفى أو نوراً فطرياً أكمل مما وهبنى ، مادام من طبيعة الذهن المتناهى أن لا يكون محيطاً بأشياء كثيرة ، ومن طبيعة الذهن المخلوق أن يكون متناهيا ولكن الخليق بى من كل وجه أن أشكره تعالى على نعمائه إذ رزقنى كل ما اتصفت به من كمالات يسيرة دون أن يكون لى عليه فضل : وينبغى أن أباعد بين نفسى وبين أن أتوهم أنه ظلمنى ، فانتزع منى أومنع عنى الكمالات الأخرى التى لم ينعم بها على » (التأملات ، ترجمتنا العربية ص ١٢٧ — ١٢٨)

به علينا ،وينبغي أن لا نشكو من أنه لم يعطنا ما ينقصنا ، وكان فى قدرته أن يهبه لنا .

٣٩ — فى أن حرية إرادتنا لا تعرف بالدليل ، وإنما تعرف بتجربتنا لها.

وبديهى جدا أن لنا إرادة حرة توافق أو لا توافق كما يحلو لها. وهذا يمكن أن يعد من أكثر المعانى المفطورة شيوعاً ؛ وقد رأينا فيما تقدم دليلا على ذلك واضحاً جداً : لأننا حين كنا نشك فى كل شىء بل حين ذهبنا إلى افتراض أن خالقنا استعمل قدرته لإضلالنا من جميع الوجوه ، أدركنا فى أنفسنا حرية بلغ من عظمها أن استطعنا أن نمنع أنفسنا من الاعتقاد بما لم نكن نعرفه بعد معرفة كاملة[1]. غير أن ما أدركناه إدراكا متميزاً ولم نكن نستطيع أن نشك فيه إبان تعليقنا للحكم حينذاك ، كان يقينه مساوياً ليقين أى شىء آخر تيسر لنا أن نعرفه من قبل .

(١) يقول ديكارت فى بعض رسائله : «إنك محق فى قولك : إننا واثقون من حرية اختيارنا وثوقنا من أى معنى فطرى شائع ، فإن هذا المعنى واحد منها حقاً »

٤٠ ــ فى أننا نعلم أيضاً بعلم يقينى جداً أن الله قدّر الأشياء جميعاً تقديراً سابقاً على حصولها ·

ولكن بما أن ما قد علمناه عن الله من قبل يؤكد لنا أن قدرته قد بلغت من العظمة مبلغاً يجعلنا من الآثمين لو خطر لنا أنه كان بمقدورنا أن نعمل شيئاً لم يقدره من قبل، فمن الميسور أن نتورط فى صعوبات عويصة جداً لو أردنا أن نوفق بين حرية إرادتنا وبين أوامر الله، وحاولنا أن نفهم هاتين الحقيقتين، وكأن عقولنا تستطيع أن تتناول حرية إختيارنا وتقدير العناية الأزلية فتحيط بهما إحاطة [1].

٤١ ــ كيف يمكن التوفيق بين الحرية الإنسانية وبين سبق التقدير الإلهى .

(١) أنظر كتابنا « ديكارت » الطبعة الرابعة ١٩٥٧ ص ١٩٢ وما بعدها ، وقارن ما يقول ديكارت بما قاله الإسلاميون (« الإيجى : « المواقف ») ·

فى حين أننا لن نجد عناء فى التخلص من تلك الصعوبات إذا التفتنا إلى أن فكرنا متناه . وأن قدرة الله الشاملة - تلك القدرة التى علم بها كل ما هو كائن أو ما يمكن أن يكون بل أراده منذ الأزل - هى قدرة لا متناهية . والحاصل أننا نملك من العقل ما يكفى لأن نعرف بوضوح وتميز أن تلك القدرة فى الله ؛ وليس لدينا منه ما يكفى لأن نفهم مدى تلك القدرة إلى الحد الذى نعلم معه كيف تأذن بأن تكون أفعالنا بتمامها حرة غير مقيدة . وإننا من جهة أخرى لواثقون من الحرية وعدم التقييد القائمين فينا بحيث لا نعرف شيئاً بوضوح أكثر مما نعرفهما . ولذلك لا ينبغى أن تكون قدرة الله الكاملة ما نعة لنا من هذا الإعتقاد : فإن من الخطأ أن نشك فيما ندركه « جوانياً » ونعلم بالتجربة وجوده فى أنفسنا لأننا لا نفهم شيئاً آخر نعلم أنه ممتنع على الفهم بطبيعته ·

٤٢ ـ كيف أننا وإن لم نكن نريد قط أن نخطىء إنما نخطىء مع ذلك بإرادتنا .

ولكن بما أننا نعلم أن الخطأ متوقف على إرادتنا ، وأن أحداً لا يريد أن يخطىء فقد يعجب المرء لوقوع الخطأ فى أحكامنا . ولكن يحسن أن نلاحظ أن هنالك فرقاً بين أن يريد المرء أن يخطىء وبين أن يريد التصديق على آراء هى العلة فى أننا نخطىء أحياناً : ذلك أنه وإن لم يكن يوجد أحد يريد أن يخطىء عمداً ، فإنه ربما لا يوجد واحد إلا ويريد أن يصدق على أشياء لا يعرفها معرفة متميزة ؛ بل كثيراً ما يحدث أن الرغبة فى معرفة الحقيقة هى التى تفوت على من لا يعلمون الترتيب الواجب التزامه للبحث عنها أن يهتدوا إليها ، وتجعلهم يخطئون ، لأنها تدفعهم إلى التعجل فى أحكامهم ، وإلى أخذ الأشياء التى ليس لديهم عنها معرفة كافية ظانين أنها حقائق[1] .

(١) أننا قد نرغب رغبة صادقة فى معرفة الحقيقة ، ولكننا نقع فى الضلال أحياناً : وفى هذا دلالة على أن الإرادة الطيبة وحدها لا تكفى ، وأن المنهج السليم أمر فى غاية الأهمية .

٤٣ — فى أننا لن نخطىء إذا ما التزمنا أن لا نحكم إلاّ على أشياء ندركها إدراكاً واضحاً متميزاً .

ولكن الأمر المستيقن أننا لن نأخذ الخطأ بدلاً من الصواب قط ، ما دمنا لا نحكم إلا على ما ندركه فى وضوح وتميز . فمن حيث أن الله ليس مضلا ، فملكة المعرفة التى وهبنا الله لا يمكن أن تخطىء ، وكذلك ملكة الإرادة ، حين لا نتعدى بها مجال الأشياء التى نعرفها . وهذه الحقيقة وإن لم يتيسر إقامة الدليل عليها ، فإن نفوسنا ميالة بالفطرة إلى التصديق على الأشياء التى ندركها إدراكاً جلياً وإلى الشعور باستحالة الشك فى حقيقتها .

٤٤ — فى أننا لا نستطيع إلا أن نحكم حكماً فاسداً على ما لا ندركه إدراكاً واضحاً ، وإن تصادف أن كان حكمنا صحيحاً ، وكثيراً ما تكون ذاكرتنا سبباً فى ضلالنا .

ومن الأمور اليقينية جداً أننا كلما صدقنا على رأى لا نعرفه معرفةً دقيقة ، فإما أننا نخطىء ، وإما أننا اهتدى إلى الحقيقة بمحض المصادفة فلا نكون مستوثقين منها ولا نعلم عن يقين أننا غير مخطئين . وإنى أقر أنه يندر أن نحكم على شيء ونحن نلاحظ أننا نعرفه معرفةً متميزة بالقدر الكافى ؛ لأن العقل يملى علينا أننا لا ينبغى أن نحكم أبداً إلا على ما نعرفه معرفةً متميزة قبل حكمنا عليه. ولكننا كثيراً ما نخطىء لأننا نفترض أننا قد عرفنا من قبل أشياء كثيرة وأننا ما نكاد نتذكرها حتى نمنحها تصديقنا وكأننا اختبرناها اختباراً كافياً مع أنه لم يكن لدينا عنها فى الواقع معرفة صحيحة .

٤٥ — ما هو الإدراك الواضح المتميز .

بل إن من الناس من لم يدركوا فى حياتهم كلها شيئاً كما ينبغى أن يدركوه ليحكموا عليه حكماً صحيحاً : لأن المعرفة التى يمكن أن نبنى عليها حكماً يقينياً صحيحاً لابد أن تكون

واضحةً ومتميزة معاً . والمعرفة الواضحة عندى هى المعرفة الحاضرة الجلية أمام ذهن منتبه ؛ وعلى ذلك نقول إننا نرى الموضوعات بوضوح حين تكون ماثلة أمام أبصارنا ، فتؤثر عليها تأثيراً قوياً وتجعلها مستعدة لرؤيتها . والمعرفة المتميزة هى المعرفة التى بلغ من دقتها واختلافها عن كل ما عداها أنها لا تحوى فى ذاتها إلا ما يبدو بجلاء لمن ينظر فيها كما ينبغى[1] .

٤٦ — فى أن الإدراك يمكن أن يكون واضحاً ، دون أن يكون متميزاً ؛ ولكن العكس ليس صحيحاً .

ولنضرب لذلك مثل الشخص الذى يحس ألماً شديداً :

إن معرفته هذا الألم معرفةٌ واضحة بالقياس إليه ، وليست من أجل ذلك متميزةً دائماً ، لأنه يخلط بينها عادةً وبين الحكم

(١) «ينظر فيها كما ينبغى» أى ينظر فيها بعناية لأن من الميسور أن نلاحظ هنا المنزلة الممتازة التى جعلها ديكارت للنظر المنهجى المنظم الذى تعمد إليه «الأذهان المتنبهة» فى سعيها إلى الحقيقة : وهاهنا سمة من سمات «الجوانية» الأصيلة فى فلسفة ديكارت .

الخاطىء الذى يطلقه على طبيعة ما يظنه موضع الألم الذى يحسبه شبيهاً بالألم الذى هو فى فكره ، مع أنه فى الواقع لا يدرك بوضوح إلا الشعور أو الفكر المبهم الموجود فى نفسه[1] . فالمعرفة يمكن أن تكون أحياناً واضحة دون أن تكون متميزة ولكنها لا يمكن إطلاقا أن تكون متميزة دون أن تكون بهذا واضحة .

٤٧ ــ فى أننا لكى نطرح الأوهام والأحكام المبتسرة التى كسبناها فى طفولتنا يجب أن ننظر فى كل فكرة من أفكارنا الأولى لنتبين ما هو واضح منها .

فى أيام طفولتنا رانت على عقولنا من الجسم غشاوة ، فلم تكن تعرف شيئاً معرفةً متميزة وإن كانت تدرك أشياء كثيرة إدراكاً فيه بعض الوضوح . ولكن من حيث أننا حتى فى ذلك الحين لم نكن نخلو من أن نفكر فى الأمور

(١) « المبهم » يقابل « المتميز » ولا يقابل « الواضح » : فقد ندرك بوضوح فكراً مبهما .

التى كانت تعرض لنا ونحكم عليها أحكاماً يشوبها التهور ، فقد ملأنا ذاكرتنا بأوهام وأحكام مبتسرة كثيرة ربما لم نحاول أبداً أن نتخلص منها ، وإن يكن من المستيقن جداً أننا لا نستطيع أن نمحصها بغير العقل تمحيصاً دقيقاً . ولكن لكى يتيسر لنا الآن أن نتخلص منها دون عناء كبير ، سأعدد هنا جميع المعانى البسيطة التى تتألف منها خواطرنا : وسأميز بين كل ما هو واضح فى كل واحد منها وما هو غامض أو ما يمكن أن نخطىء فيه .

٤٨ — فى أن كل موضوعات معرفتنا ننظر إليها إما على أنها أشياء أو حقائق : إحصاء الأشياء .

أميّز فى كل ما تتناوله معرفتنا ضربين : الأول يحتوى على جميع الأشياء التى لها وجود ما ، والثانى يحتوى على جميع الحقائق التى ليست شيئاً خارج فكرنا . أما الضرب الأول فيتناول المعانى العامة التى تنطبق على جميع أنواع

الأشياء كالمعانى التى لدينا عن الجوهر ، والمدة والترتيب ، والعدد ، وربما أيضاً بعض معانى أخرى . ثم لدينا أيضاً معان أخص تصلح للتمييز بينها . والتمييز الأكبر الذى ألحظه بين جميع الأشياء المخلوقة هو أن بعضها عقلية ، أى جواهر عاقلة ، أو خواص لهـــذه الجواهر ؛ والأخرى جسمانية أى هى أجسام أو خواص للجسم . ولذلك فالذهن والإرادة وجميع أنحاء المعرفة والإرادة هى من شأن الجوهر المفكر؛ والعظم أو الامتداد طولاً وعرضاً وعمقاً ، والشكل والحركة ووضع الأجزاء وما لها من استعداد للانقسام وغير هذه الخواص متعلقة بالجسم . وفضلا عن ذلك هنالك أشياء نبلوها فى أنفسنا ولا يمكن أن تنسب إلى النفس وحدها ولا إلى الجسم وحده بل إلى الاتحاد الوثيق بينهما على نحو ما سأشرحه بعد قليل: ومن قبيل هذه الأشياء شهية الشرب والأكل الخ ، وكذلك انفعالات النفس وخوالجها التى لا تعتمد على الفكر وحده ، مثل الانفعال

عند الغضب والابتهاج والحزن والحب الخ، وكذلك المشاعر كالألم والدغدغة والضوء والألوان والأصوات والروائح والطعوم والحرارة والصلابة وجميع الصفات التى لا تقع تحت حاسة اللمس .

٤٩ ــ فى أن الحقائق لا يمكن تعدادها ، وأنه لا حاجة إلى ذلك.

لقد أحصيت كل ما نعرفه من قبيل الأشياء . وقد بقى على أن أتحدث عما نعرفه من قبيل الحقائق : فمثلاً حين نرى أنه لا يمكن إيجاد شىء من العدم لا نعتقد أن هذه القضية شىء له وجود فى الخارج أو خاصية لشىء ، ولكننا نأخذها حقيقة أبدية قائمة فى فكرنا ، ونسميها معنى شائعاً بين الناس أو مبدأ بديهيا . وإذا قلنا إن من المحال أن يكون الشىء ولا يكون فى وقت واحد، وأن ما كان لا يمكن ألا يكون قد كان ، وأن من يفكر لا يمكن أن يخلو من الوجود حين يفكر ،

وقضايا أخرى كثيرة من هذا القبيل ، كانت هذه حقائق فحسب وليست أشياء موجودة خارج فكرنا . وقد بلغت هذه الحقائق حداً جعل من العسير تعدادها : ولكن هذا التعداد ليس بضروري ، لأننا لا نخلو من أن نعرفها حين تعرض الفرصة للتفكير فيها وحين لا يكون لدينا من الأوهام ما يعمى أبصارنا عنها [1] .

٥٠ — فى أن هذه الحقائق جميعاً يمكن أن تدرك بوضوح ولكن إدراكها ليس ميسوراً لجميع الناس بسبب ما يغشى عقولهم من أوهام شائعة وأحكام مبتسرة . .

أما الحقائق التى تسمى معانى شائعة فمن المستيقن أنها

(١) تتجلى هنا إحدى سمات « الجوانية » فى الفلسفة الديكارتية : لا يريد ديكارت أن يحصى الحقائق ، لأن كل إنسان يستطيع استكشافها بنفسه مادام منتبهاً واعياً منهجياً ، ولأن خصوبة الحقائق لا تكون فى حفظها وتجميدها ، بل فى معاناتها والانفعال بها ؛ وكل فكرة « جاهزة » منقولة فهى هامدة لا حياة فيها .

يمكن معرفتها لدى الكثيرين بغاية الوضوح المتميز ، لأنها إن لم تكن كذلك لما استحقت أن تسمى بهذا الاسم؛ ولكن من الحق أيضاً أن منها ما تستحق هذا الاسم فى نظر بعض الأشخاص، ولا تستحقه فى نظر البعض الآخر ، لأنها ليست لديهم بديهية بداهة كافية . وليس معنى هذا أنى أعتقد أن ملكة المعرفة الموجودة عند بعض الناس هى أبعد مدى مما هى عليه عند جميعهم . ولكنى أريد أن أقول بأن هنالك أشخاصاً قد طبعوا فى معتقداتهم منذ زمن طويل آراء مخالفة لبعض هذه الحقائق ، فكانت مانعاً لهم من أن يدركوها وإن تكن جلية جداً لدى من لم يشغلوا أنفسهم على ذلك النحو . (١)

---

(١) ويقول ديكارت فى بداية «المقال عن المنهج» : «العقل هو أحسن الأشياء توزعاً بين الناس بالتساوى ، إذ يعتقد كل فرد أنه أوتى منه الكفاية ، حتى الذين لا يسهل عليهم أن يقنعوا بحظهم من شىء غيره ، ليس من عادتهم الرغبة فى الزيادة لما لديهم منه . وليس براجح أن يخطىء الجميع فى ذلك ، بل الراجح أن يشهد هذا بأن قوة الإصابة فى الحكم وتمييز الحق من الباطل ، وهى فى الحقيقة التى تسمى بالعقل أو النطق تتساوى بين كل الناس بالفطرة . وكذلك يشهد بأن اختلاف آرائنا لا ينشأ من أن البعض =

٥١ — فى ماهية الجوهر ، وفى أنه اسم لا يمكن نسبته إلى الله وإلى المخلوقات بمعنى واحد .

أما الأشياء التى نرى لها شيئاً من الوجود فنحتاج إلى بحثها ها هنا واحداً بعد الآخر ، لكى نميز ما هو غامض مما هو بديهى فى الفكرة التى لدينا عن كل منها . إننا حين نتصور الجوهر إنما نتصوره موجوداً غير مفتقر إلا إلى ذاته فى وجوده . وقد يكون فى تفسير قولنا : « غير مفتقر إلا إلى ذاته » بعض الغموض ؛ لأن الأصح أن يقال إنه لا أحد سوى الله يكون هذا شأنه ، وما من شىء مخلوق يستطيع أن يوجد لحظةً واحدةً إلا وقدرة الله تسنده وتحفظه[1] . ولذلك صح للمدرسيين أن يقولوا إن لفظ

= أعقل من البعض الآخر وإنما ينشأ من أننا نوجه أفكارنا فى طرق مختلفة ، ولا ينظر كل منا فى نفس ماينظر فيه الآخر » : « المقال عن المنهج » ترجمة الأستاذ محمود الخضيرى ص ٣ — ٤)

(١) أنظر المادة ٢١ من هذا الكتاب .

« الجوهر » لا يدل على معنى واحد بالقياس إلى الله وإلى المخلوقات ، أى أن اللفظ ليس له معنى يمكن تصوره تصوراً متميزاً ويكون دالاً عليه وعليها دلالةً واحدة. ولكن من حيث أن بعض الأشياء المخلوقة لا يمكن بطبيعتها أن توجد إلا بواسطة البعض الآخر ، فإننا نميزها من الأشياء التى لا تحتاج إلا إلى عون عادى من الله[1] ، فنسمى هذه « جواهر » ونسمى تلك « صفات » أو « خواص » لهذه الجواهر.

٥٢ — فى أن لفظ الجوهر يمكن نسبته إلى النفس وإلى الجسم بمعنى واحد ، وكيف يُعرَف الجوهر نفسه.

والفكرة التى تكون لدينا عن الجوهر المخلوق تنطبق على الجواهر اللامادية انطباقها على الجواهر المادية أو الجسمانية

(١) هو الفعل الذى به يحفظ الله العالم وفقاً لقوانينه وسننه ؛ بخلاف الفعل الخارق للعادة كالمعجزات لأن فيه خروجاً على سنن الطبيعة .

لأنه لا يلزمنا لكى نفهم أنها جواهر إلا أن ندرك أنها يمكن أن توجد دون اعتماد على أى شىء مخلوق . ولكن حين نكون بسبيل أن نعرف هل أحد هذه الجواهر موجود حقاً ، أعنى هل هو موجود الآن فى العالم ، لا يكفى لإدراكه أن يكون شيئاً غير معتمد على غيره ، لأن الوجود المتقوم بذاته لا تنكشف معرفته لنا ، بل إن من الميسور لنا أن نهتدى إلى الجوهر ذاته من أى صفة من صفاته نستطيع أن نلحظها فيه . وما من صفة منها إلا وتكون كافية لتحقق الإدراك، إذ أن من المعانى الشائعة لدى الناس جميعاً أن العدم لا يمكن أن تكون له محمولات ولا خواص أو صفات . ولذلك نكون محقين إذا أدركنا صفة من الصفات قائمة ، فاستنتجنا أنها صفة لجوهر ما وأن هذا الجوهر موجود .

٥٣ — فى أن كل جوهر له صفة أولى ، وأن صفة النفس هى الفكر ، كما أن الامتداد صفة الجسم .

ولكن مع أن كل صفة تكفى لتعريفنا بالجوهر إلا أن فى كل جوهر صفة تقوم طبيعته وماهيته وتعتمد عليها جميع الصفات الأخرى ؛ وأعنى بذلك أن الامتداد فى الطول والعرض والعمق هو المقوم لطبيعة الجوهر الجسمانى ، وأن الفكر هو المقوم لطبيعة الجوهر الذى يفكر : لأن كل ما يستطاع نسبته إلى الجسم يفترض وجود الامتداد من قبل ، ولا يعدو أن يكون اعتماداً على ماهو ممتد[1] وكذلك جميع الخواص التى نجدها فى الشىء الذى يفكر ليست إلا أنحاء مختلفة من الفكر. وعلى ذلك فنحن مثلاً لا نستطيع أن نتصور شكلاً مالم يكن فى شىء ممتد ، ولا حركة إلا فى فضاء هو ممتد : وكذلك الخيال والشعور والإرادة تعتمد على الشىء المفكر بحيث لا نستطيع أن نتصورها بدونه . ولكننا بالعكس نستطيع أن نتصور الامتداد دون شكل أو دون حركة، ونتصور الشىء الذى يفكر دون خيال أو شعور .

(١) قارن هذا بما قاله ديكارت فى التأمل الثانى فى المثل المشهور عن قطعة الشمع (« التأملات » ترجمتنا العربية ، الطبعة الثانية ص ٧٧ — ٧٩)

٥٤ — كيف نستطيع الحصول على أفكار متميزة عن الجوهر المفكر، وعن الجوهر الجسمانى، وعن الله .

فى استطاعتنا إذن أن نحصل على معنيين أو فكرتين واضحتين ومتميزتين ، إحداهما فكرة جوهر مخلوق يفكر، والأخرى فكرة جوهر ممتد ، على شرط أن نحرص كل الحرص على أن نفصل بين جميع صفات الفكر وبين صفات الامتداد ، فنستطيع أن نحصل أيضا على فكرة واضحة متميزة عن جوهر غير مخلوق يفكر ومستقل عما عداه ، أعنى عن الله ، على شرط أن لا نظن أن هذه الفكرة تمثل لنا كل ماهو فيه[1]، وأن لا نخلط شيئاً بوهم من أوهام أذهاننا بل أن ننتبه إلى ما هو مفهوم حقاً فى المعنى المتميز الذى نعرف أنه يخص طبيعة موجود كامل كمالاً مطلقاً : لأنه مامن واحد يستطيع أن ينكر أن هذه الفكرة عن الله موجودة فينا ، إذا لم يرد أن يعتقد بلا مسوّغ أن الذهن الإنسانى لا يستطيع الحصول على أى معرفة لله .

(١) لدينا عن الله فكرة واضحة ومتميزة، ولكنها ليست فكرة تامة

٥٥ — كيف نستطيع أيضاً أن نحصل على أفكار متميزة عن المدة والترتيب والعدد .

ويمكن أن يكون لدينا تصورات متميزة جداً عن المدة والترتيب والعدد إذا كنا لا نخلط في فكرتنا عنها ما هو خاص بفكرة الجوهر ، ونقتصر على أن نرى أن مدة كل شيء إنما هي حال أو نحو من الأنحاء ننظر منه إلى ذلك الشيء من حيث أنه مستمر في الوجود ؛ وكذلك الترتيب والعـــدد لا يختلفان في الواقع عن الأشياء المرتبة والمعدودة وإنما هما وجوه مختلفة لاعتبارنا هذه الأشياء .

٥٦ — ما هي الكيفيات والصفات والوجوه والأحوال .

حين أتحدث هنا عن الوجوه أو الأحوال ، لا أعني شيئاً سوى ما سميته في موضع آخر بالصفات أو الكيفيات . ولكني حين أجعل في الاعتبار أن الجوهر متأثر ومتغير بها

أستعمل لفظ « الأحوال » أو « الوجوه » . وحين يكون هذا التأثير أو التغير داعياً إلى تسمية الجوهر جوهراً ، أطلق اسم الكيفيات على الوجوه المختلفة التي تجعله خليقاً بهذا الاسم . وأخيراً حين أرى بوجه عام أن هذه الأحوال أو الكيفيات قائمة في الجوهر ، دون أن أنظر إليها إلا باعتبارها متعلقات لذلك الجوهر ، حينئذ نسميها صفات . ومن حيث أنه لا ينبغي أن أتصور في الله أي اختلاف أو تغير فإني لا أقول بأن فيه أحوالا أو كيفيات بل فيه صفات وحتى في الأشياء المخلوقة أطلق لفظ الصفات للأحوال أو الكيفيات على ما يكون فيها دائماً على نحو بعينه ، مثل الوجود والمدة في الشيء الموجود والذي يبقى في الزمان .

٥٧ — في أن بعض الصفات موجودة في الأشياء التي توصف بها ، وفي أن بعضها موجودة في الفكر فقط .

وهذه الكيفيات أو الصفات منها ما هي موجودة في

الأشياء ذاتها ومنها مالا وجود له إلا فى فكرنا : فمثلاً الزمان الذى نميزه عن المدة بالمعنى العام — ذلك الزمان الذى نقول عنه إنه عدد الحركة — ليس إلا نحواً من الأنحاء التى نتعقل المدة عليها ، لأننا لا نتصور أن مدة الأشياء المتحركة هى شيء آخر غير مدة الأشياء غير المتحركة ، وذلك واضح من أنه إذا تحرك جسمان ساعةً من الزمان وتحرك أحدهما حركة سريعة والآخر حركة بطيئة فإننا لا نحسب فى أحدهما زماناً أكثر مما فى الآخر وإن كنا نفترض فى أحد الجسمين حركة أكثر مما فى الآخر . ولكن لكى نفهم مدة جميع الأشياء بمقياس واحد ، نستعمل عادةً مدةَ بعض الحركات المطردة التى هى الأيام والأعوام ، ونسميها بالزمان ، بعد أن نكون قد قارناها بعضها ببعض ، وإن يكن ما نسميه زماناً ليس فى الواقع شيئاً ، خارج المدة الحقيقية للأشياء ، سوى وجه من وجوه الفكر .

٥٨ — فى أن الأعداد «والـكليات» إنما وجودها فى فكرنا .

وكذلك العدد الذى ننظر فيه بوجه عام ، دون تفكير فى أى شىء آخر مخلوق ، ليس له وجود خارج فكرنا ، كما لا وجود فى الخارج لجميع تلك الأفكار العامة الأخرى التى يسميها «المدرسيون» باسم الأمور الكلية أو «الكليات»[1]

٥٩ ما هى الـكليات ؟

الـكليات هى الأفكار التى تقوم فى أذهاننا حين نستعمل فكرة واحدة نعقل بها أشياء كثيرةً جزئية بينها علاقة معينة . وحين نحيط بجميع الأشياء التى تمثلها لنا هذه الفكرة

(١) الـكليات هى الأفـكار أو المعانى العامة التى تصدق على الأنواع والأفراد الـكثيرة . وقد احتدم النزاع فى القرون الوسطى بين العلماء حول هذه الـكليات ، هل هى موجودة « فى الأعيان » ؟ أم أن وجودها «فى الأذهان» فقط ؟ .

تحت اسم واحد، يكون هذا الاسم كلياً كذلك: فمثلاً حين نرى حجرين، ونلاحظ فقط أن هنا لك حجرين دون تفكير منا فى طبيعتهما، حينئذ نكوّن فى أنفسنا فكرة عدد معين نسميه عـــدد الأثنين. فإذا رأينا بعد ذلك عصفورين أو شجرتين، ولاحظنا ـ دون تفكير فى طبيعتهما ـ أن هنالك اثنين، عدنا إلى نفس الفكرة التى ذكرناها من قبل وجعلناها كلية. وكذلك نعطى هـذا العدد نفس الاسم الكلى وهو العدد اثنين. وكذلك حين نلاحظ شكلاً ذا ثلاثة أضلاع نكون قد تمثلنا فكرة معينة نسميها فكرة المثلث ونستخدمها بعد ذلك على العموم لجميع الأشكال التى ليس لها إلا ثلاثة أضلاع. ولكنا حين نلاحظ بوجه أخص أن الأشكال ذات الأضلاع الثلاثة منها ما هو قائم الزاوية ومنها ما ليس كذلك، نكوّن فى أنفسنا فكرة كلية عن المثلث القائم الزاوية؛ فإذا ارتبطت بالفكرة السابقة التى هى أعم وأشمل أمكن أن تسمى « نوعاً »، وتكون الزاوية القائمة هى «الفصل» الكلى الذى يميز المثلثات القائمة الزوايا

من غيرها من المثلثات الأخرى . ثم إذا لاحظنا أن المربع المنشأ على وتر المثلث القائم الزاوية يساوى مجموع المربعين المنشأين على الضلعين الآخرين وأن هذه الخاصية إنما تلائم هذا النوع من المثلثات ، استطعنا أن نسميها الخاصة الكلية للمثلثات القائمة الزوايا . وأخيراً إذا فرضنا أن هذه المثلثات القائمة الزاوية منها ما يتحرك ومنها ما لا يتحرك اعتبرنا ذلك عرضاً كلياً فى هذه المثلثات . وهكذا جرت العادة بأن تقسم الكليات خمسة أقسام : الجنس ، والنوع ، والفصل ، والخاصة، والعرض[1].

٦٠ — فى التمييز الواقعى .

أما العدد الذى نلاحظه فى الأشياء ذاتها فيأتى من التمييز الواقع بينها . غير أن التمييز على ثلاثة ضروب : الأول

(١) ذكر ديكارت هنا مصطلحات الفلسفة « المدرسية » ولكنه قلما يستعملها فى فلسفته .

التميز الواقعى ، والثانى التميز من حيث الحال ، والثالث التميز العقلى ، أى الذى يكون من عمل الذهن .

والتميز الواقعى يوجد فى الحقيقة بين جوهرين أو أكثر لأننا نستطيع أن نستنتج تميز جوهرين أحدهما عن الآخر تميزاً فعلياً إذا استطعنا أن نتصور أحدهما فى وضوح وتميز دون أن نفكر فى الآخر : لأننا مستوثقون بمقتضى مانعرفه عن الله من أنه قادر على أن يحقق كل ما لدينا عنه فكرة واضحة ومتميزة . لذلك نستطيع أن نستخلص من أن لدينا الآن مثلاً فكرة جوهر ممتد أو جسمانى ، وإن كنا لانعرف بعدُ على وجه اليقين إذا كان شىء كهذا موجوداً الآن فى العالم ، غير أنه ما دامت لدينا فكرة عنه ، فإننا نستطيع أن نستخلص أن من الممكن وجوده ، وأنه متى كان موجوداً فإن جزءاً معيناً منه نستطيع أن نحدده بالفكر يجب أن يكون متميزاً بالفعل عن أجزائه . وكذلك لأن كل واحد منا يدرك فى ذاته أنه يفكر ، وأنه يستطيع وهو يفكر أن يبعد عن

ذاته أو عن نفسه كل جوهر مفكر أو ممتد ، نستطيع أن نستخلص أيضاً أن كل واحد منا إذا نظر إليه من هذه الجهة كان متميزاً تميزاً واقعياً من كل جوهر آخر مفكر ، ومن كل جوهر جسماني . ومع أننا نفترض أن الله قد جمع بين جسم ونفس جمعاً يستحيل معه أن يتحدا اتحاداً أوثق لجعل من ذلك كلاً مؤلفاً ، فالجوهران يظلان متميزين تميزاً حقيقياً على الرغم من هذا الاتحاد ، لأنه مهما جعل بينهما من وشائج لم يكن فى وسعه أن يخلى ذاته مما يملك من قوة الفصل بينهما أو حفظ أحدهما بمعزل عن الآخر . والأشياء التى يقدر الله على الفصل بينها أو حفظها منفصلة هى متميزة فى الواقع .

٦١ — فى التمييز من حيث الحال .

التمييز من حيث الحال على ضربين : أحدهما بين الحال التى سميناها وجهاً والجوهر الذى تعتمد الحال عليه وتجعله متنوعاً ؛ والثانى بين وجهين مختلفين لجوهر واحد . والأول يمكن ملاحظته من حيث أننا نستطيع أن ندرك الجوهر

إدراكاً واضحاً بدون الوجه الذى يختلف عنه على ذلك النحو. ولكن بالعكس لا نستطيع أن نحصل على فكرة متميزة عن وجه بعينه دون أن نفكر فى جوهر بعينه: فمثلاً هنالك تمييز من حيث الحال بين الشكل أو الحركة وبين الجوهر الجسمانى الذى يعتمد كلاهما عليه؛ وكذلك يوجد تمييز فى الحال بين التأكيد أو التذكر وبين الشىء الذى يفكر. أما النوع الآخر من التمييز القائم بين وجهين مختلفين لجوهر واحد، فيلاحظ من أننا نستطيع أن نعرف أحد هذين الوجهين بدون الآخر، كالشكل بدون الحركة والحركة بدون الشكل: ولكننا لا نستطيع أن نفكر بتمييز لا فى أحدهما ولا فى الآخر إلا ونعرف أنهما يعتمدان جميعاً على جوهر واحد: فمثلا إذا تحرك حجر وكان مربعاً، نستطيع أن نعرف شكله المربع دون أن نعرف أنه تحرك؛ وبالعكس نستطيع أن نعرف أنه متحرك دون أن نعرف إذا كان مربعاً؛ ولكنا لا نستطيع أن نحصل على معرفة متميزة عن هذه الحركة وعن هذا الشكل إذا لم نعرف أنهما جميعاً فى شىء واحد، أعنى فى جوهر ذلك الحجر. أما التمييز الذى يختلف فيه وجه من وجوه

الجوهر عن جوهر آخر أو عن وجه من وجوه جوهر آخر، كما تكون حركة جسم مختلفة عن جسم آخر أو عن شيء يفكر، أو كما تكون الحركة مختلفة عن الشك فيبدو لى أن الأحرى أن نسميه تمييزاً واقعياً من أن نسميه تمييزاً من حيث الحال.

٦٢ – فى التمييز المنطقى (التمييز بالفكر).

التمييز بالفكر عبارة عن أننا نميز أحيانا الجوهر من صفة من صفاته بدونها لا يكون من الممكن أن يكون لنا به معرفة متميزة، أو أن نحاول الفصل بين صفتين من صفات جوهر واحد، حين نفكر فى أحدهما دون أن نفكر فى الآخر. وهذا الفصل بيّن بسبب أننا لا نستطيع الحصول على فكرة واضحة متميزة عن ذلك الجوهر إذا جردناه من تلك الصفة، أو بسبب أننا لا نستطيع الحصول على فكرة واضحة متميزة عن صفة أو أكثر من تلك الصفات إذا فصلناها عن الصفات الأخرى. فمثلاً من حيث أنه لا يوجد جوهر

ينقطع عن الدوام دون أن ينقطع عن الوجود ، فالدوام لا يتميز عن الجوهر إلا بالفكر ؛ وعلى العموم جميع الصفات التي تجعلنا حاصلين على أفكار مختلفة عن شيء واحد ، مثل امتداد الجسم وخاصيته في أن يكون منقسما إلى أجزاء كثيرة ، لا تختلف عن الجسم الذي نتخذه موضوعاً ولا تختلف إحداها عن الأخرى إلا بسبب أننا نفكر أحياناً في إحداها دون أن نفكر في الأخرى على صورة مبهمة . وإني لأذكر أني قد خلطت بين التميز من حيث الفكر وبين التمييز من حيث الحال ، في آخر ردودي على الإعتراضات الأولى التي أوردت على « تأملات » ميتافيزيقاي . ولكن ذلك لا يتنافى مع ما أكتبه هنا ، لأني لم أكن أقصد هنالك أن أخوض في ذلك الموضوع فاكتفيت بالتفرقة بينهما وبين التميز الواقعي.

٦٣ — كيف نحصل على أفكار متميزة عن الامتداد وعن الفكر ، من حيث أن أحدهما هو طبيعة الجسم وأن الثاني هو طبيعة النفس.

نستطيع كذلك أن نعتبر أن الفكر والامتداد هما الشيئان الأساسيان اللذان يقوّمان طبيعة الجوهر العاقل والجوهر الجسماني. ولذلك لا ينبغي أن نتصورهما إلا باعتبار أنهما الجوهر نفسه الذي يفكر والذي هو ممتد، أي أنهما هما النفس والجسم، لأننا نعرفهما على هذا النحو معرفة متميزة جداً، بل إن معرفة جوهر يفكر أو جوهر ممتد أسهل من معرفة الجوهر فقط بمعزل عن أنه مفكر أو ممتد، لأن من الصعب أن نفصل معنى الجوهر لدينا عن معنى الفكر أو معنى الإمتداد؛ إذ أنهما لا يفترقان عن الجوهر إلا من جهة أننا قد نعتبر الفكر أو الامتداد دون أن نفكر في الشيء نفسه الذي يفكر أو الذي هو ممتد. وليس تصورنا أكثر تميزاً لأنه يتضمن أشياء قليلة، بل لأننا نتبين ما يتضمنه، ولأننا نحرص على أن لا نخلط بينه وبين معان أخرى قد تجعله أشد غموضاً.

٦٤ — كيف نستطيع أيضا أن نتصور الفكر والامتداد تصوراً متميزاً على أنهما حالان أو صفتان لذينك الجوهرين.

نستطيع أيضاً أن نعتبر الفكر والامتداد حالين أو وجهين مختلفين قائمين فى الجوهر ، أعنى أننا متى اعتبرنا أن الذهن الواحد يمكن أن يكون له أفكار مختلفة وأن الجسم الواحد يمكن دون أن يتغير حجمه أن يمتد على أنحاء عديدة ، تارة يكون أكثر طولاً وأقل عرضاً وتارة أخرى يكون أكثر عرضا وأقل طولاً ، وأننا لا نميز الفكر والامتداد عما هو مفكر وما هو ممتد إلا من حيث أنهما عرضان تابعان لجوهرين ، فإننا نعرفهما بوضوح وتميز يعادل معرفتنا بالجوهرين ، مادمنا لا نعتبرهما جوهرين متقومين بذاتهما ، بل أن كلا منهما حال من أحوال الجوهر أو وجه من وجوهه . ذلك أننا متى اعتبرناهما خاصتين للجوهرين اللذين عليهما اعتمادهما تيسر لنا أن نميزهما من الجوهرين ، وأن نأخذهما على ماهما عليه فى

الحقيقة : فى حين أننا إذا أردنا أن نعتبرهما بدون الجوهر فربما كان ذلك سبباً فى أن نأخذهما على أنهما شيئان متقومان بذاتهما ، وترتب على ذلك أن نخلط بين الفكرة التى ينبغى أن تكون لدينا عن الجوهر وبين الفكرة التى ينبغى أن تكون لدينا عن خواصه وأحواله .

٦٥ — كيف نتصور أيضا خواص الفكر والامتداد أو صفاتهما المختلفة .

على هذا النحو نستطيع أن ندرك بغاية الوضوح أنحاء كثيرة مختلفة للفكر ، كالفهم والإرادة والتخيل وما إلى ذلك وندرك أنحاء كثيرة مختلفة للامتداد أو ما يتعلق بالامتداد كالأشكال جميعها بوجه عام ، ووضع الأجزاء وحركاتها ، على شرط أن ننظر إليها فقط على أنها أحوال قائمة فى الجوهر هى تابعة له ، وكالحركة من حيث هى ، بشرط أن نقتصر على النظر فى الحركة من مكان إلى مكان دون أن نبحث عن القوة

التي تحدثها ، وهى القوة التى سأحاول مع ذلك أن أبينها في موضعها .

٦٦ — كيف أن أحاسيسنا وانفعالاتنا وشهواتنا يمكن معرفتها بوضوح مع أننا كثيراً مانخطىء فى أحكامنا عليها

لم يبق إلا أحاسيسنا وانفعالاتنا وشهواتنا ، ونستطيع أن نعرفها أيضاً معرفةً واضحة متميزة ، إذا ما حرصنا على أن لا ندخل فى الأحكام التى نطلقها عليها إلا ما يتيح لنا وضوح إدراكنا أن نعرفه معرفة محددة وما تعدنا أذهاننا لأن نكون على ثقة منه . ولكن فى مراعاة ذلك مشقة كبيرة وعلى الأخص فيما يتعلق بالأحاسيس ؛ ومرجع ذلك إلى أننا منذ بداية حياتنا قدا أدخلنا فى اعتقادنا أن جميع الأشياء التى كنا نحسها موجودة خارج فكرنا وأنها مشابهة تمام المشابهة لما كان لدينا عنها من أحاسيس وأفكار . فإذا رأينا مثلاً لوناً معيناً خلنا أننا رأينا شيئاً له وجود خارج أذهاننا وظنناه

شبيهاً بالفكرة التى كانت فى أذهاننا عنه . وعلى هذا النحو كانت تجرى أحكامنا على الأشياء فى مواطن كثيرة . وكان يبدو لنا أننا نرى ذلك بغاية الوضوح والتميز بسبب أننا قد تعودنا إطلاق الأحكام على هذا النحو تعوداً طويلا ؛ فلا عجب بعد ذلك أن نجد من الناس من يظل متشبثاً بهذه الأوهام تشبثاً لا يخطر بباله معه أن يشك فيها .

٦٧ — فى أننا كثيراً ما نخطىء إذ نحكم بأننا نحس ألماً فى بعض أجزاء جسمنا .

ويقع هذا الوهم نفسه فى سائر أحاسيسنا، حتى فى إحساس الدغدغة والألم ، إذ أننا وإن لم نعتقد أن فى الأعيان خارج أذهاننا أشياء مشابهة لما جعلتنا نحسه من دغدغة أو ألم ، إلا أننا لم نعتبر هذه الأحاسيس أفكاراً قد انحصر وجودها فى أذهاننا ، بل اعتقدنا كذلك أنها فى أيدينا وفى أقدامنا وفى سائر أجزاء بدننا ، دون أن يكون هنالك سبب يحملنا على أن نعتقد أن الألم الذى نحسه فى القدم مثلاً هو شىء موجود

خارج فكرنا ومكانه فى قدمنا ، ولأن الضوء الذى نظن أننا نراه فى الشمس هو موجود فى الشمس كما هو موجود فينا . وإذا كان من الناس من لا يزالون مقتنعين بهذا الرأى الخاطىء فما ذلك إلا لشدة تشبثهم بما أطلقوا من أحكام على الأشياء فى مقتبل حياتهم ، فلم يستطيعوا أن يتخلوا عنها إلى أحكام أمتن منها ، كما سيتضح لنا مما يلى.

٦٨ — فى ضرورة وجوب التمييز فى هذه الاشياء بين ما يمكن أن نخطىء فيه وبين مانعرفه فى وضوح .

ولكن لكى يتيسر لنا أن نميز فى أحاسيسنا بين ماهو واضح وماهو غامض نستطيع أن نلاحظ أولاً أن فى إمكاننا أن نعرف الألم واللون والأحاسيس الأخرى معرفة واضحة متميزة إذا ما التزمنا اعتبارها أفكاراً فحسب ؛ ولكن إذا أردنا أن نحكم بأن اللون أو الألم شيئان قائمان خارج فكرنا لم نستطع أن نتصور أى شيء يكون هذا اللون أو هذا الألم.

فلو أن قائلا قال إنه يرى لوناً فى جسم أو أنه يحس ألماً فى عضو من أعضاء بدنه ، فكأنه قال إنه رأى أو أحس شيئاً ولكنه يجهل طبيعته جهلاً تاما ، أو إنه لم يعرف ما رأى أو ما أحس . فمع أن الشخص الذى لم ينظر فى أفكاره نظر الفاحص قد يوهم نفسه بأنه على إلمام بها ، مادام يفترض أن اللون الذى يظن أنه يراه فى شىء من الأشياء يشابه الإحساس الذى يحسه فى نفسه ، إلا أنه إذا ماتدبر مايمثله له اللون أو الألم من حيث أنهما موجودان فى جسم ملون أو فى موضع مجروح ، وجد أنه ليس له معرفة به على الإطلاق .

٦٩ — فى أن معرفتنا للأعظام والأشكال وما إليها مختلفة عن معرفتنا للألوان والآلام وغيرها .

إذا ما اعتبرنا العظم فى الجسم الذى نشاهده أو الشكل أو الحركة (الحركة المكانية على الأقل ، لأن الفلاسفة حين تخيلوا أنواعا أخرى من الحركة دلوا على أنهم لا يعرفون

طبيعتها الحقيقية)[1] أو وضع الأجزاء أو الدوام أو العدد والخواص الأخرى التى ندركها بوضوح فى جميع الأجسام كما بينا من قبل ، اتضح أننا نعرفها على نحو يختلف كل الاختلاف عن النحو الذى نعرف عليه ماهو اللون فى الجسم نفسه أو الألم أو الرائحة أو الطعم أو أى من الخواص التى قلت بوجوب نسبتها إلى الحواس . فمع أن تأكدنا من وجود الجسم حين نرى شكله ليس أقل من تأكدنا من وجوده حين نرى لونه ، إلا أن معرفتنا لخاصية الشكل فيه معرفة أكثر وضوحاً من معرفتنا للخاصية التى بها يبدو لنا ملونا[2] .

(١) جعل أرسطو الحركة على أنواع : ا ـ حركة هى انتقال من العدم الى الوجود (الكون) : ب ـ حركة هى انتقال من الوجود الى العدم (الفساد) . ج ـ حركة هى انتقال من الوجود الى الوجود (التغير د ـ وحركة هى انتقال من مكان الى مكان (النقلة) . أما ديكارت فلا يسلم الا بالحركة المكانية أو حركة النقلة ، لأنها فى نظره هى الحركة بمعناها الدقيق .

(٢) فكرتنا عن الشكل فكرة واضحة ومتميزة ، فى حين أن فكرتنا عن اللون فكرة غامضة ومبهمة : فاللون ليس فى الأجسام على مايبدو لنا =

٧٠ – فى أننا نستطيع أن نحكم بوجهين على الأشياء المحسوسة ، بأحدهما نقع فى الخطأ وبالآخر نتجنبه .

واضح إذن أننا إذا قلنا لشخص إننا ندرك ألواناً فى الأجسام فكأننا قلنا له إننا ندرك فى هذه الأجسام شيئاً نجهل طبيعته ، ولكنه يحدث فينا إحساساً واضحاً جلياً يسمى بإحساس الألوان . ولكن هنالك اختلافاً كبيراً فى أحكامنا : لأننا مادمنا نكتفى بالحكم بأن هناك شيئاً لاندرى ما هو فى الأجسام (أى فى الأشياء كما هى) يحدث فينا هذه الأفكار المبهمة التى تسمى أحاسيس فإننا نباعد بين أنفسنا وبين مواطن الخطأ ونجعلها بمأمن من المزالق التى قد توقعنا

=وإنما هو مجموعة من الحركات الصغيرة التى لاترى بالعين المجردة ، فهى حركات نتصورها ولا نتمثلها – وديكارت يفرق بين الصفات الأولى (الامتداد والشكل والحركة) وهى صفات موجودة فى الأشياء ذاتها وبين الصفات الثانية ، وهى معتمدة على الأشياء وعلى الذات المدركة فى آن واحد

فى الضلال، من حيث أننا لا نتعجل فى الحكم على شىء لا نأنس فى أنفسنا أننا نعرفه معرفةً تامة . ولكن حين نظن أننا نرى لوناً معيناً فى جسم ما، وإن كنا غير عارفين حق المعرفة بما نسميه بهذا الاسم، وكنا عاجزين عن تصور أى مشابهة بين اللون الذى نفترض وجوده فى الأشياء وبين اللون الذى هو فى فكرنا، إلا أننا لما كنا لا نلتفت إلى هــــذا الأمر وكنا نلاحظ فى تلك الأجسام عينها خواص عديدة، كالجسم والشكل والعدد وما إليه، هى موجودة فيها على نحو ما تتيح لنا حواسنا أو بالأحرى أذهاننا أن ندركها؛ فمن الميسور أن نتوهم أن مايسمى باللون فى جسم ما، هو شىء موجود فى ذلك الجسم ومشابه تمام المشابهة للون الذى هو فى فكرنا، ونظن بعد ذلك أن لدينا إدراكاً واضحاً لأمر لم ندرك طبيعته على الإطلاق.

٧١ ــ فى أن العلة الأولى الكبرى لأخطائنا هى الأحكام المبتسرة التى اتخذناها فى مقتبل عمرنا.

نستطيع أن نلاحظ هنا علة أخطائنا : ففى مقتبل عمرنا

كانت النفس مرتبطة بالجسم ارتباطاً يجعلها لا تهتم بشيء إلا ما يثير فيها انطباعات حسية ، لأنها لم تكن تفكر بعد فيما إذا كانت تلك الانطباعات حادثة من أشياء موجودة فى الخارج ، بل كانت تحس الألم عندما يتأذى الجسم منه أو اللذة عندما يقع لها شىء نافع للجسم أو عندما يتأثر الجسم تأثراً رفيقاً بحيث لا يصيبه منفعة أو مضرة ، وتشعر النفس بالأحاسيس التى نسميها طعوماً وروائح وأصواتاً وحرارةً وبرودةً وضوءاً وألوناً وماشابهها،وهى فى الحقيقة لا تمثل شيئاً موجوداً خارج النفس ، ولكنها تتنوع بحسب تنوع المواضع والأحوال التى يتأثر الجسم فيها ، فيصل تأثره إلى موضع المخ الذى اتصلت به اتصالا وثيقاً . وكذلك كانت النفس تدرك الأعظام والأشكال والحركات التى لم تكن تعرض لها على أنها أحاسيس بل على أنها أشياء أو خواص أشياء تبدو لنا موجودةً أو على الأقل ممكنة الوجود خارج الذات ، وإن لم تكن قد التفتت بعد إلى هذا الفرق . ولكن حين يتقدم بنا العمر قليلاً ، وتدور آلة

البدن فى كل اتجاه بما فى قوة أعضائه من استعداد طبيعى للدوران ، يصادف أشياء نافعة ويتجنب أخرى مؤذية ، فإن النفس التى كانت شديدة الإرتباط به تلحظ أولاً حين تتأمل هذه الاشـــياء التى تصادفها أو التى تتجنبها أنها موجودة فى الخارج ولا تقتصر على أن تنسب إليها الأعظام والأشكال والحركات وسائر الخواص التى تخص الجسم وحده والتى تتصورها إما على أنها أشياء أو لواحق لأشياء ، بل تنسب إليها كذلك الألوان والروائح وسائر ما شابهها من أفكار أدركتها فى حينها . ولما كانت تغشاها غاشية الجسم ولا تنظر إلى الأشياء الأخرى إلا من حيث منفعتها له فقد تفاوت تقديرها لوجود الحقائق فى الموضوعات تبعاً للتفاوت فى قوة ما تحدثه فيها من انطباعات . ومن ثم اعتقدت بأن للحجر أو المعادن نصيباً من الجوهرية أو الجسمانية أوفر من نصيب الهواء أو الماء ، لأنها أحست فى الحجر والمعادن زيادة فى الصلابة والثقل . ولم تكن ترى فى الهواء ما يزيد على العدم إذا لم يتحرك بالريح أو لم يبدُ لها حاراً أو بارداً . ولما كانت النجوم لا تجعلها تحس من

الضوء أكثر مما يكون من الشمعة المضيئة ، فإنها لم تتصور أن كل نجمة أكبر من الشعلة التى تبدو فى طرف الشمعة المحترقة . ولما كانت النفس لم تدرك بعدُ أن الأرض يمكن أن تدور حول محورها وأن سطحها منحنٍ كسطح الكرة فقد حكمت أول الأمر بأنها ثابتة وأن سطحها منبسط . وقد وصلنا من هذا الطريق إلى آلاف أخرى من الأحكام المبتسرة وجعلناها معتقدات لنا حتى حين أصبحنا قادرين على استعمال عقولنا. وبدلاً من أن نسلم بأن هذه الأحكام قد انعقدت فى أذهاننا حين كنا عاجزين عن الإصابة فى الحكم ، وأنها تبعاً لذلك يمكن أن تكون أدنى إلى الزيف منها إلى الحق ، تلقيناها على أنها يقينية وكأننا عرفناها معرفة متميزة عن طريق حواسنا ، كما أننا بعدنا عن الشك فيها بعدنا عن الشك فى المعانى الشائعة.

٧٢ — فى أن العلة الثانية لأخطائنا هى أننا لا نستطيع نسيان هذه الأحكام المبتسرة .

فإذا بلغنا أخيراً مرحلة نستعمل فيها عقولنا استعمالاً تاماً وحاولت نفوسنا ، بعد أن زال عنها خضوعها للبدن ، أن تحكم على الأشياء حكماً سديداً وأن تعرف حقائقها معتبرةً فى ذاتها ، فإننا على الرغم من ملاحظتنا أن الأحكام التى أطلقناها فى طفولتنا مملوءة بالخطأ ، فإننا مع ذلك نجد بعض المشقة فى التخلص منها تخلصاً تاماً ، ولكن مما لاريب فيه أننا إذا لم نتخلص منها ولم نعدها باطلة ومزعزعة ، فإننا نكون على الدوام فى خطر الوقوع فى أحكام فاسدة . وهذا صحيح إلى حد كبير : نجد مثلاً أننا لا نستطيع التخلص من تخيلنا النجوم صغيرةً جداً ، بسبب ما ألفناه من تخيل لها إبان طفولتنا ، مع أننا نعرف بأدلة علم الفلك أنها كبيرة جداً . فما أعظم ما للفكرة الأولى من سلطان علينا !

٧٣ — فى أن العلة الثالثة هى أن ذهننا يعتريه التعب من إطالة الانتباه إلى جميع الأشياء التى نحكم عليها .

وأيضاً لما كانت نفوسنا لا تستطيع أن تطيل النظر إلى شيء واحد بانتباه دون أن يعتريها التعب والألم، فإنه ما من شيء يشق عليها أكثر مما تشق عليها الأشياء العقلية المحضة التي لا تكون حاضرة أمام الحواس ولا أمام الخيال، إما لأنها قد خلقت على هذا النحو بطبيعتها بسبب اتحادها بالبدن وإما لأننا في السنوات الأولى من حياتنا قد رسخت فينا عادة الإحساس والتخيل رسوخاً يسّر لنا أن نفكر على ذلك النحو. ومن ثم وجدنا كثيرين من الناس لا يستطيعون الاعتقاد بوجود جواهر مالم تكن متخيلة أوجسمانية بل محسوسة: ذلك أن الإنسان لا يلتفت عادةً إلى أن الأشياء التي هي عبارة عن امتداد وحركة وشكل هي وحدها التي يمكن تخيلها وأن هنالك أشياء أخرى كثيرة متعقلة؛ ومن هنا أيضا كان أغلب الناس مقتنعين بأنه لا تقوّم لشيء بدون جسم وأنه لا يوجد جسم لا يكون محسوساً. ومن حيث أن حواسنا ليست هي التي تكشف لنا طبيعة أي شيء بل عقلنا وحده عند إعماله في

الأشياء المحسوسة ، فلا غرابة فى أن معظم الناس لا يدركون الأشياء إلا مشوشة تشويشاً شديداً، نظراً لأن قليلين منهم يعرفون السبيل إلى قيادة العقل قيادة صحيحة .

٧٤ — فى أن العلة الرابعة لأخطائنا هى أننا نربط أفكارنا بألفاظ لا تعبر عنها تعبيراً دقيقاً .

وأخيراً لأننا نربط جميع تصوراتنا لكى نعبر عنها باللسان، ولأننا نتذكر الكلام أكثر مما نتذكر الأشياء التى يدل عليها بالألفاظ ، فمن العسير علينا أن نتصور أى شىء تصوراً متميزاً من شأنه أن يفصل فصلاً تاماً بين ما نتصوره عن الكلمات التى أختيرت للتعبير عنه . ومن هنا كان أكثر الناس يوجهون نظرهم إلى الألفاظ أكثر من الأشياء : وهذا يؤدى بهم غالبا إلى الموافقة على ألفاظ لا يفهمونها ولا يشغلون أنفسهم بفهمها ، إما لاعتقادهم بأنهم قد فهموها من قبل ، أو لأنه قد بدا لهم أن من لقنوهم إياها يعرفون معناها ، وأنهم قد تعلموه بالطريقة نفسها . ومع أننا لسنا هنا بصدد البحث فى

هذه المسألة ، لأنى لم أذكر ما هى طبيعة الجسم الإنسانى ، بل لم أثبت بعد وجود أى جسم فى العالم ، فيبدو لى مع ذلك أن ما ذكرته عن هذا الأمر يمكن أن يفيدنا فى التميز بين تصوراتنا الواضحة المتميزة وبين تصوراتنا الملتبسة علينا وغير المعروفة لنا .

٧٥ – موجز لكل ماينبغى مراعاته فى التفلسف الصحيح .

لذلك إذا أردنا أن نفرغ لدراسة الفلسفة دراسةً جديةً وللبحث عن جميع الحقائق التى فى مقدورنا معرفتها وجب علينا أن نتخلص أولاً من أحكامنا السابقة ، وأن نحرص على اطراح جميع الآراء التى سلمنا بها من قبل ، وذلك ريثما تنكشف لنا صحتها بعد إعادة النظر فيها ؛ وينبغى أيضاً أن نراجع ما بأذهاننا من تصورات ، وأن لا نصدق منها إلا التصورات التى ندركها فى وضوح وتميز . وبهذه الطريقة

نعرف أولاً أننا موجودون باعتبار أن طبيعتنا هى التفكير، ونعرف فى الوقت نفسه وجود إله نعتمد عليه. وبعد أن نظر فى صفاته تستطيع أن نبحث عن حقيقة الأشياء الأخرى جميعاً نظراً إلى أنه هو علتها. وبالإضافة إلى المعانى التى لدينا عن الله وعن فكرنا، نجد أيضاً فى أنفسنا معرفة بقضايا كثيرة هى صحيحة على الدوام، مثل القضية التى تذهب إلى أن العدم لا يمكن أن يكون علة لأى شىء الخ. وسنكتشف أيضاً فكرة طبيعة جسمانية أو ممتدة يمكن أن تتحرك وأن تنقسم الخ، ونجد أحاسيس تؤثر فينا مثل الألم والألوان الخ. فإذا قارنا بين ما تعلمناه حين فحصنا عن هذه الأشياء بترتيب وبين أفكارنا عنها قبل أن نقوم بذلك الفحص اكتسبنا عادة تحصيل تصورات واضحة ومتميزة عن كل ما نحن قادرون على معرفته. ويبدو لى أن هذه القواعد القليلة تشتمل على أعم مبادىء المعرفة الإنسانية وأهمها.

٧٦ – فى أننا ينبغى أن نفضل الأحكام الإلهية على استدلالاتنا . ولكن فيما عدا الأشياء المنزلة ينبغى أن لا نعتقد شيئاً لم ندركه إدراكا واضحاً جداً .

ينبغى قبل كل شىء أن نستمسك بقاعدة تعصمنا من الزلل ، وهى أن ما أنزله الله هو اليقين الذى لا يعدله يقين أى شىء آخر . فإذا بدا أن ومضة من ومضات العقل تشير إلينا بشىء يخالف ذلك وجب أن نخضع حكمنا لما يجىء من عند الله . أما الحقائق التى لم يرد عنها شىء فى التنزيل فليس مما يتفق مع طبع الفيلسوف أن يسلم بصحة شىء لم يتحقق منه ، ولا أن يركن إلى الثقة بالحواس ، أى أن يكون اطمئنانه إلى ما تلقاه فى طفولته من أحكام هوجاء أكثر من اطمئنانه لما يقضى به العقل الناضج .

فهرس الكتاب

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

من مؤلفات الدكتور عثمان أمين

* « شخصيات ومذاهب فلسفية » (دار إحياء الكتب العربية) القاهرة ١٩٤٤ .
* « محمد عبده » (دار إحياء الكتب العربية) القاهرة ١٩٤٥

Muhammad Abduh, Essai sur ses idées philosophiques et religieuses Le Caire 1945 Religieuses et Philosophiques

* « دفاع عن العلم » لألبير بايه (دار إحياء الكتب العربية) القاهرة ١٩٤٦ .
* « إحصاء العلوم للفارابى » الطبعة الثانية (دار الفكر العربى) القاهرة ١٩٤٨ .
* « نحو جامعات أفضل » (مكتبة الانجلو المصرية) القاهرة ١٩٥٢ .

* « محاولات فلسفية » (مكتبة الانجلو المصرية) القاهرة ١٩٥٣ .

* « مشروع للسلام الدائم » للفيلسوف كانت (مكتبة الانجلو المصرية) القاهرة ١٩٥٢ .

* « رائد الفكر المصرى » (مكتبة النهضة المصرية) القاهرة ١٩٥٥ .

* « التأملات » لديكارت ، الطبعة الثانية (مكتبة القاهرة الحديثة) القاهرة ١٩٥٦ .

* « ديكارت » ، الطبعة الرابعة (مكتبة القاهرة الحديثة) القاهرة ١٩٥٧ .

* « تلخيص ما بعد الطبيعة » لابن رشد (مكتبة مصطفى الحلبى) القاهرة ١٩٥٨ .

* « الفلسفة الرواقية » ، الطبعة الثانية (مكتبة النهضة المصرية) القاهرة ١٩٥٨ .

« « شيلر » (دار المعارف) القاهرة ١٩٥٨ .

* *Lights on Contemporary Moslem Philosophy,*
(The Renaissance Bookshop) Cairo 1958.

* *Le Stoïcisme et La pensée Islamique,*
(Revue Thomiste) Paris 1959.

« « مبادىء الفلسفة » لديكارت (مكتبة النهضة المصرية) القاهرة ١٩٦٠

DESCARTES

LES PRINCIPES
de
LA PHILOSOPHIE

TRADUCTION ARABE

avec une introduction, et des notes

par

ÓSMAN AMINE

Professeur de Philosophie

à l'université du Caire

LE CAIRE

Librairie « La Renaissance »

1960

نفائس الفلسفة الغربية (٥)

يشرف على إصدارها الدكتور عثمان أمين

أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

سلسلة من الكتب غايتها نقل طائفة مختارة من نصوص الفلسفة الغربية . ظهر منها :

(١) « دفاع عن العلم » للأستاذ البير باييه ، ترجمة الدكتور عثمان أمين (القاهرة ١٩٤٦) .

(٢) « التأملات فى الفلسفة الأولى » لديكارت ، ترجمة الدكتور عثمان أمين (الطبعة الثانية القاهرة

(٣) « مشروع للسلام الدائم للفيلسوف كانت
الدكتور عثمان أمين (القاهرة ١٩٥٢) .

(٤) « محاورات فى الدين الطبيعى » لهيوم ، ترجمة
محمد فتحى الشنيطى (القاهرة ١٩٥٦)

(٥) « مبادىء الفلسفة » لديكارت ، ترجمة
عثمان أمين (القاهرة ١٩٦٠)

الثمن ٢٠